This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

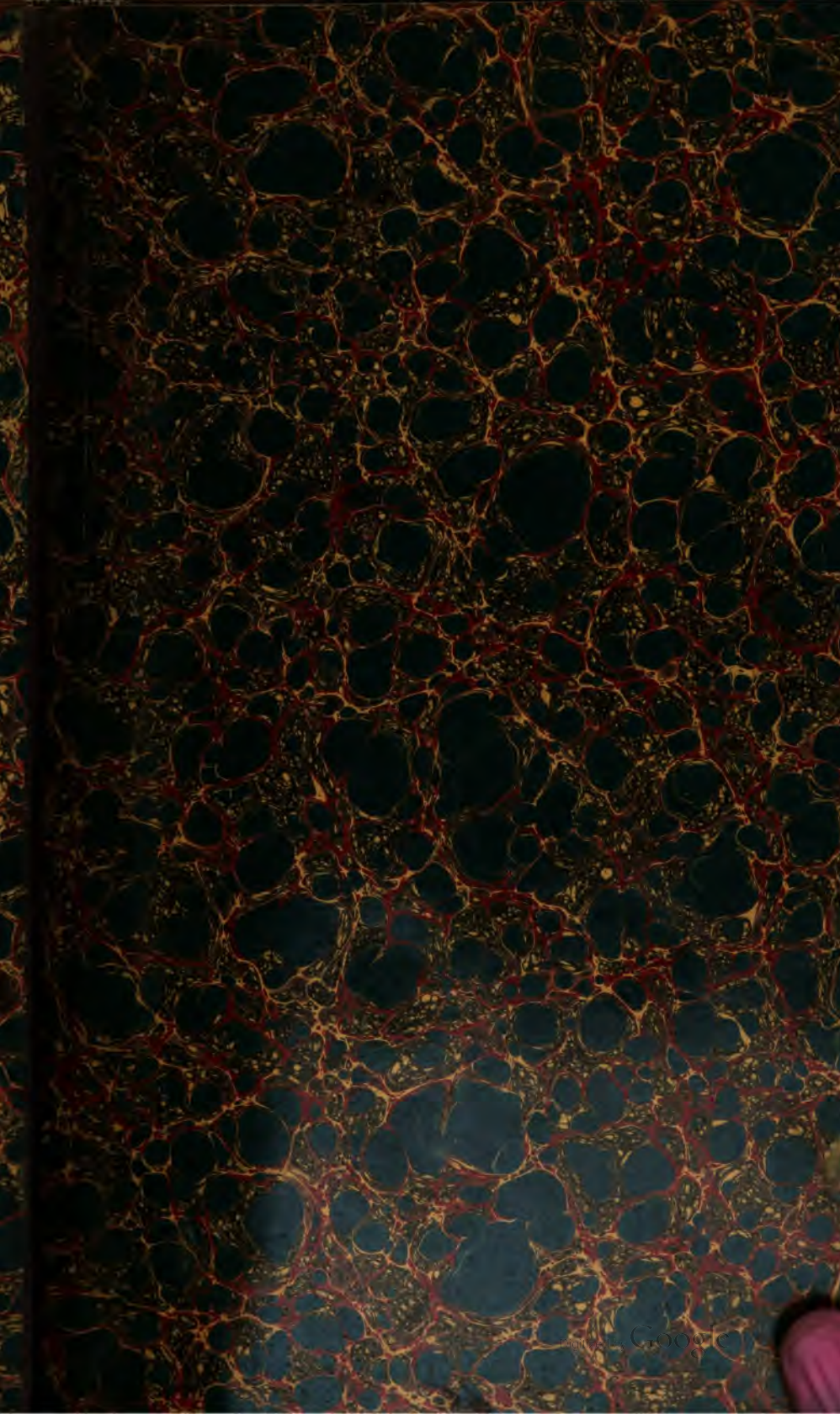
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 3YUF N
Harvard Depository
Brittle Book

NT. Com(21-22)
7780

586.1
Usteri
1887
cop 1

LIBRARY
OF THE
DIVINITY SCHOOL.

Rec'd
1 March, 1888.


Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

# WISSENSCHAFTLICHER UND PRAKTISCHER

# COMMENTAR

ÜBER DEN

# ERSTEN PETRUSBRIEF

VON

JOH. MARTIN USTERI,
Pfarrer in Affoltern bei Höngg und Privatdocent in Zürich.

ERSTER THEIL: DIE AUSLEGUNG.

ZÜRICH,
S. HÖHR
1887.

Digitized by Google

Druck von Zürcher & Furrer in Zürich.

Digitized by Google

Der

# hochwürdigen theologischen Fakultät

zu Zürich

widmet das nun vollendete Werk

**als Beweis herzlichen Dankes**

für die ihm bei der Stiftungsfeier der Hochschule

am 29. April 1887

verliehene theologische Doctorwürde

Hochachtungsvoll

Affoltern b/H., Kt. Zürich,
im August 1887.

**Der Verfasser.**

Digitized by Google

Digitized by Google

# VORWORT.

Den Katholischen Briefen hat sich die theologische Arbeit in neuester Zeit theils in Einzeluntersuchungen, theils in umfassenden Commentaren mit Vorliebe zugewendet. So wurde der zweite Petrusbrief mit dem Judasbrief von Spitta einer eindringenden Untersuchung unterzogen, die zu einem überraschenden, positiven Resultate auf „heterodoxem" Wege führte, und der wenigstens die Originalität nicht abgesprochen werden kann. Mit Bezug auf den Jakobusbrief hat die historisch-kritische Forschung theils der Apologetik unerwartete Dienste geleistet, theils ist sie auf diess Mal sogar durch die alte und die reformatorische Kirche vorbereiteten Bahnen bis zur gänzlichen Unächterklärung fortgeschritten, theils hat sie sich in der Mitte zwischen solchen Extremen bewegt. Die Johannesbriefe aber wurden schon wegen ihrer Complication mit dem vierten Evangelium von ihr nie aus dem Auge gelassen, wie sie anderseits für die religiös-erbauliche Betrachtung jederzeit ein Lieblingsstoff waren. Betreffend die schwierigen Probleme, welche die Abfassungsverhältnisse der Katholischen Briefe darbieten, sind einerseits ältere apologetische oder kritische Positionen mit neuen Mitteln und neuem Scharfsinn begründet, anderseits im Zusammenhang mit den Forschungen über Canonbildung auch völlig neue Hypothesen aufgestellt worden.[1]) Ueberall hat eine eingehendere Berücksichtigung der historischen Entwicklung und im Zusammenhang damit der ausserkanonischen apokryphen und nachapostolischen Literatur lichtgebend und befruchtend eingewirkt. In die Reihe dieser, das historisch-kritische Moment unbefangen und ernstlich berücksichtigenden Arbeiten möchte auch die vorliegende über den ersten Petrus-

[1]) Ich denke hier namentlich an die von Harnack in seinen Prolegg. zur Didache, S. 106 ff., Anm. 22 aufgestellte, die Spitta (2. Petr. u. Jud., S. 531, Anm. 1) mit Bezug auf 1. Petr. jedenfalls zu leichter Hand abthut. Eine ähnliche Anschauung über Entstehung von 1. Petri wie Harnack vertrat schon Cludius (Uransichten des Christenthums), vergl. Hilgenfeld, Einleitung, S. 625.

Digitized by Google

brief treten. Im Unterschied von dem in der Mehrzahl der Commentare eingeschlagenen Verfahren bildet indessen nicht eine Untersuchung der sogenannten isagogischen Fragen, sondern eine umfassende Auslegung des Briefes die Grundlage und wagt es hiemit als erster Theil in die Oeffentlichkeit zu treten. Wie sehr aber dabei das Problem der Abfassungsverhältnisse stetsfort in's Auge gefasst wurde, zeigen nicht nur die zahlreichen, durch den ganzen Commentar sich hindurchziehenden Andeutungen, wo die Untersuchung des jenes Problem im Zusammenhang behandelnden II. Theils werde einzusetzen oder bestimmte Fragen zu erörtern haben[1]), sondern es dürfte aus der ganzen Behandlungsweise, insbesondere auch aus der steten Mitberücksichtigung der übrigen neutestamentlichen und nachapostolischen Literatur erhellen. Dem Wege, den die Untersuchung durch Voranstellung des Commentars einschlägt, dürfte es durchaus entsprechen, dass im I. Theil noch keine bestimmte Anschauung von der Autorschaft vorausgesetzt, sondern nur fortwährend die Möglichkeit unmittelbar petrinischer Abfassung durch Sammlung der dahin weisenden Spuren ernstlich in Betracht gezogen ist. Ob diese Möglichkeit sich zur Gewissheit erheben lässt, oder ob jene Spuren eine andere Erklärung zulassen, resp. um der übrigen Faktoren willen fordern, wird der s. G. w. bis zum Herbst nachfolgende II. Theil zu untersuchen haben.

Mit dem die Arbeit beherrschenden historischen Interesse steht es im Zusammenhang, wenn zu 5, 1 ff. in einer über den Rahmen blosser Auslegung hinausgehenden Weise mit spezieller Bezugnahme auf die Untersuchungen von Hatch, Harnack, Weizsäcker etc. der Beitrag geprüft wird, den die Daten des ersten Petrusbriefes zur Geschichte der ältesten Gemeindeeinrichtungen liefern können. Findet der bezügliche Exkurs durch die Wichtigkeit der Sache wohl seine Rechtfertigung, so muss er hingegen in Anbetracht der Schwierigkeit der dabei in Betracht kommenden Fragen um besonders nachsichtige Beurtheilung bitten.

Befremden könnte es, dass in einem Commentar mit so ausgesprochen wissenschaftlichem Charakter auch Predigt-

[1]) Ein Register am Schluss des II. Theiles wird über diese Verweisungen auf denselben genau orientiren.

Digitized by Google

literatur benützt, der Vertiefung in den religiösen Gehalt besondere Aufmerksamkeit zugewendet und praktisch-theologische und pastorale Winke reichlich gegeben werden. Wenn diess geschah, um nicht in die den Commentaren vielfach nachgeredete Dürre und Unfruchtbarkeit zu verfallen, sondern das Buch auch für praktische Geistliche nutzbar zu machen, so sollte doch dadurch der wissenschaftlichen Gründlichkeit kein Abbruch geschehen sein. Eine ganz kurze, praktisch-populäre Auslegung des 1. Petrusbriefes wie der Johannesbriefe habe ich gleichzeitig im 2. Vierteljahrsheft des von C. Pestalozzi, Pfarrer in Elgg (Kt. Zürich) herausgegebenen Andachtsbuches: Verstehest du auch, was du liesest?[1]) veröffentlicht und erlaube ich mir, hier darauf zu verweisen. Ebenso möchte ich noch auf den hie und da angeführten, in Grossbritannien, Frankreich und Nordamerika längst hochgeschätzten, bei uns aber noch wenig bekannten praktischen Commentar des schottischen Erzbischofs Leighton (aus dem 17. Jahrhundert) nachdrücklich aufmerksam machen.[2]) Er ist in deutscher Uebersetzung unter dem bezeichnenden Titel: „Das Christliche Leben nach dem 1. Petribrief", mit Vorwort von Hofprediger Dr. F. W. Krummacher, Basel, bei Spittler 1866 erschienen.

Die exegetische Literatur älterer und neuerer Zeit habe ich in Auswahl dankbar benützt und durchgehend berücksichtigt, von den neueren Erscheinungen hauptsächlich den 1875 als VII. Theil des grossen Auslegungswerkes erschienenen Commentar von Hofmann's. Th. Schott's tiefgehende Auslegung ist mir erst zu Gesichte gekommen, als die meinige schon ausgearbeitet war und der Druck derselben begonnen hatte. Dennoch konnte sie in den späteren Partieen ebenfalls noch sorgfältige Berücksichtigung finden, insbesondere in einem Zusatz zu 3, 18—22, worin ich mich mit der bei Lutheranern beliebten Auffassung der „Höllen-

[1]) Verstehest du auch, was du liesest? Bibelauslegungen für alle Tage des Jahres im Anschluss an den Bibelkalender des „Christlichen Volksfreundes". In Verbindung mit Freunden herausgegeben von Carl Pestalozzi. Zürich, Friedr. Schulthess, 1887.

[2]) Neu herausgegeben in: The works of Robert Leighton D. D. etc. Edinburgh 1843 u. A practical commentary upon the first epistle of St. Peter and other expository works of Rob. Leighton. To which is prefixed a life of the author, by the Rev. John Norman Pearson, M. A. of Trinity college, Cambridge, London 1835.

Digitized by Google

fahrt"-Stelle eingehender als in meiner voriges Jahr erschienenen Monographie über dieselbe auseinandergesetzt habe. Am meisten aber verdanke ich für das theologische Verständniss des Briefes dem Werke von B. Weiss: Der Petrinische Lehrbegriff, wenn ich auch der dort und auch noch in der „Einleitung in's N. T." gegebenen historischen Auffassung nicht habe beitreten können. Entgangen ist mir leider der erst 1883 erschienene und daher noch wenig citirte Commentar von Keil, was ich umso mehr bedauere, als dort gerade wohl nur wenige Vorgänger übersehen sind (allerdings mit Bezug auf 3, 18 ff. Alex. Schweizer). Die Höllenfahrt-Stelle ist von Keil ebenfalls in lutherischer Weise gedeutet und habe ich mich wenigstens mit der Auslegung dieser in einem Nachtrag, S. 230 ff. noch auseinandergesetzt.

In methodologischer Hinsicht erschien mir als das Richtige eine Combinirung der sogenannten glossatorischen und reproduktiven Auslegungsweise, wobei je nach der Eigenart der zu behandelnden Partie das eine oder andere Moment vorherrschend zur Geltung käme und in jedem Fall fortlaufende Einführung in die Tiefen der Gedankenzusammenhänge ein Hauptaugenmerk bildete. Und wie auf diese in's Heiligthum des Textes eindringende Hauptaufgabe der Auslegung, so ist auch auf die Vorhofsarbeit der Textkritik unter dankbarer Benützung des von Tischendorf und Westcott-Hort so reichlich gesammelten und gesichteten Materials die Sorgfalt verwendet worden, die von dem, der auf diesem Gebiet lediglich darauf angewiesen ist, von jenen Meistern zu lernen, erreicht werden kann, und für die philologische Seite der Aufgabe war mir hin und wieder das Urtheil meines Freundes, Herrn Professor Dr. Ad. Kägi, dem ich hiemit meinen Dank auch öffentlich ausspreche, werthvoll.

Der Herr der Kirche möge seinen Segen legen auf diese Auslegung des mit apostolischem Geiste so reich gesalbten Sendschreibens, das auch ein ernster Bestreiter der Aechtheit (Weizsäcker, Apost. Zeitalter, S. 493) „ein leuchtendes Denkmal der Kraft von Gesinnung und That im nachapostolischen Zeitalter" zu nennen nicht umhin konnte!

**Affoltern** b./H. (Kant. Zürich), im März 1887.

**Joh. Martin Usteri.**

Digitized by Google

ERSTER THEIL.

# DIE AUSLEGUNG DES BRIEFES.

Digitized by Google

Digitized by Google

## Uebersicht über den Inhalt des Briefes.


| | Seite |
|---|---|
| Adresse und Gruss: 1, 1 und 2 . . . . . | 1—17 |
| 1. Hauptttheil: Der Leser herrlicher Stand, Ziel und Beruf: 1, 3—2, 10 . . . . . | 17—99 |
| a) Doxologische und tröstende Hervorhebung der Neugeburt der Vielgeprüften zu einer durch mancherlei sichtbare und unsichtbare, gegenwärtige und zukünftige Gnade, durch Weissagung und Erfüllung allseitig gesicherten, Engeln sogar beneidenswerth erscheinenden Hoffnung auf ein grosses Zukunftsheil: 1, 3—12 . . | 17—52 |
| b) Behufs lebendiger Aneignung dieser Christenhoffnung Ermahnung zur Verwirklichung des im persönlichen Leben, im Bruderverkehr und insbesondere in der Gemeinschaft mit Christo anzustrebenden Zieles: 1, 13—2, 10 | 52—99 |
| α) Paränese zu heiligem Wandel unter Hinweis auf die Heiligkeit des berufenden und auf die richterliche Unparteilichkeit des väterlichen Gottes, wie auch auf den theuren Preis, den er sich die Erlösung hat kosten lassen: 1, 13—21 . . . . . | 52—75 |
| β) Paränese zu wahrer Bruderliebe unter Hinweis auf die Wiedergeburt aus dem lebendigen Wort Gottes: 1, 22—25 . . . . . | 75—80 |
| γ) Paränese zum geistlichen Wachsthum durch selbstverleugnende Assimilirung der entsprechenden Lebensnahrung mit der Aussicht auf die Erhebung zum geistlichen, auf Christus, den auserwählten Eckstein, gebauten Hause und zum priesterlichen Volke Gottes als Ziel: 2, 1—10 . . . . . | 81—99 |
| 2. Hauptttheil: Speziellere Ermahnungen zu einem tadellosen Verhalten gegenüber der Welt: 2, 11—4, 6 . . . | 99—187 |
| a) Paränese zu einem zeugnisskräftigen Wandel in besonderen socialen Verbindungen: 2, 11—3, 7 . . . | 99—133 |
| α) Zunächst an Alle im Allgemeinen, dann namentlich mit Bezug auf die Stellung zur Obrigkeit, endlich noch umfassender: 2, 11—17 . . . . . | 99—109 |
| β) An die durch Unrechtleiden geprüften Sklaven mit Bezug auf ihre Stellung zu ihren Herren, auslaufend in einen Exkurs über das vorbildliche und versöhnende Leiden Christi: 2, 18—25 . . . . | 109—122 |


Digitized by Google

Seite

γ) An die christlichen Ehefrauen mit Bezug auf ihre Stellung zu den event. noch heidnischen Männern und an christliche Ehemänner: 3, 1—7 . . . 123—133

b) Ermahnung an die Christen insgesammt für den Brüder- und Weltverkehr im Allgemeinen zu werkthätiger Liebe und furchtloser Bekenntnisstreue auch im Leiden, mit abermaligem, weiterausgedehntem Exkurs über Christi Leidensfrucht nach Seite der erlösenden Machtentfaltung unter Lebendigen und Todten: 3, 8—22. Nachher concentrirt sich die Ermahnung nachdrücklicher noch auf das Leiden nach Christi Vorbild als die Bewährung des Bruchs mit der sündlichen Vergangenheit und schliesst mit einem Ausblick auf das Endgericht, das für Lebendige und Todte nach ihrer Stellung zum Evangelium die Entscheidung bringen wird: 3, 8, resp. 4, 1—4, 6 . . . . . 133—187

3. Haupttheil: Verschiedene Ermahnungen für die gesammten Gemeinden und die einzelnen Gruppen und Aemter in denselben, beherrscht durch den Hinblick auf das nahe Ende: 4, 7—5, 11 . . . . . 187—230

a) Paränese zu einem Gebetsleben, zur Liebesübung und zur Haushaltertreue mit den empfangenen Gaben: 4, 8—11 187—196

b) Paränese zur wahren und beseligenden Gemeinschaft der Leiden Christi, wodurch das bei der Christenheit beginnende Gericht für diese in Segen sich wandelt: 4, 12—19 . . . . . 196—204

c) Ermahnung an die Presbyter zur Hirtentreue, an die Jüngeren zur Unterordnung, an Alle zur Demuth: 5, 1—5 205—221

d) Angesichts der leidens- und versuchungsvollen Lage der Leser Ermahnung zu derjenigen Haltung Gott gegenüber, die grosse Verheissung hat: 5, 6—11 . . . 221—226

Briefschluss: 5, 12—14 . . . . . 226—230

Digitized by Google

# Capitel I.

## Adresse und Gruss. V. 1—2.

In sprachlicher Beziehung darf das Fehlen des Artikels nicht auffallen. Abgesehen davon, dass überhaupt in unserm Brief von demselben nur sparsamer Gebrauch gemacht ist, fehlt er in Brief-Ueberschriften (nach Winer, § 18, 6, Anm. 4) bei den Namen und bei den charakterisirenden Prädikaten in der Regel. Cf. 2. Joh. 1.

Eigenthümlich ist die Bezeichnung der Adressaten. Was zunächst das Prädikat ἐκλεκτοί betrifft, so wurzelt es im alten Testament, wo es dem auserwählten Bundesvolke zugeschrieben ist. Cf. Jes. 43, 20. 65, 9. Indem es nun, wie sich noch zeigen wird, ein Hauptanliegen unsers Briefes ist, seine heidenchristlichen Leser zu versichern, dass sie das wahre Israel seien (2, 9), liegt auf dieser Benennung mit dem das Bundesverhältniss schon Israels bezeichnenden Prädikat ein besonderer Nachdruck. Faktisch ist es dann also indirekt eine Bezeichnung der Leser als Christen, denn nur als solche sind sie das wahre Israel.

Man hat schon gefragt, woher der Verfasser die Zuversicht geschöpft, seine Leser „Auserwählte" zu nennen. Offenbar ist die ἐκλογή als eine geschichtlich in der nicht unwirksam gebliebenen Berufung durch das Evangelium offenbar gewordene zu betrachten, nicht als ein geheimer Rathschluss betreffend das endgültige Loos der Einzelnen. Diese prädestinatianische Auffassung ist dem Petrus fremd. Ein Calvin kommt daher hier in Verlegenheit: de fratrum electione non anxie quaerendum, sed a vocatione potius aestimandum: ut pro electis habeantur quicunque per fidem in ecclesiam sunt cooptati. Was Calvin für die kirchliche Beurtheilung als Prüfstein empfiehlt, ist für Petrus vielmehr das Entscheidende. Aehnlich sagt Hofm. (Schriftbeweis I, S. 223): Die Erwählung gilt von der Gemeinde und von dem Einzelnen nach seinem Verhältniss zu ihr. Nach 2. Petr. 1, 10 handelt es sich um ein Festmachen der ἐκλογή wie der κλῆσις (und auf eine ähnliche Vorstellung führt in u. B. 2, 9, vergl. V. 11 ff.). Es bedarf also noch der positiven Ausgestaltung und Befestigung des Bundesverhältnisses, in das die in der Berufung aktualisirte Erwählung versetzt hat. Cf. auch Col. 3, 12. In dem bekannten Wort Jesu: Viele berufen, Wenige



Digitized by Google

auserwählt (Mtth. 22, 14) bezeichnet ἐκλεκτοί geradezu die Auslese derer, die jene Ausgestaltung und Befestigung bei sich vollzogen haben. (Weiss, Petr. Lehrb. S. 139 u. 140 o.) Es erhellt hieraus, dass, wenn man in homiletischen Ansprachen das Prädikat „Auserwählte" im petrinischen Sinn auf Glieder von Christengemeinden applizirt, damit sehr nachdrücklich die herrliche Gabe und die grosse Aufgabe zur Beugung und zur Erhebung betont und dass einem einschläfernden Missbrauch engegengetreten ist.

Es folgt nun eine Näherbestimmung der Adressaten, zum Theil wenigstens nach ihren äussern Verhältnissen, besonders nach ihrem Wohnort: παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου etc. Zwar ist streitig, ob auch παρεπιδ., ja selbst διασπορᾶς dem Sinne nach zu dieser äussern Näherbestimmung, oder noch zur religiösen Charakteristik, deren Hauptbegriff ἐκλεκτοῖς ist, gehöre. Unzweifelhaft aber gehören zu jener die 5 geographischen Namen. Ob dieselben Landschaften oder römische Provinzen bezeichnen, ist nicht leicht zu entscheiden. Asien zwar ist jedenfalls die Provinz Asia Proconsularis und umfasst die westlichen Küstenlandschaften: Mysien, Lydien und Carien bis zum Taurus und allenfalls noch das östlich gelegene Phrygien im Innern. Aber auch in der Apostelgeschichte steht dieser Provinzialname neben den Landschaftsnamen: Mysien, Phrygien, Lykaonien, Pisidien. Und abgesehen von Asia empfiehlt es sich allerdings auch hier, die übrigen Namen in allgemeinerm Sinn als Landschaftsnamen zu fassen[1]). Denn die im Norden am schwarzen Meere liegenden, sehr ausgedehnten pontischen Landschaften (v. Heraclea bis gegen Kolchis hin) waren politisch theils mit Bithynien vereinigt (Provinz Bithynia Pontus unter Einem Statthalter bis ins 2. Jahrhundert), theils in ihren östlichen Theilen zu Galatien und zu Kappadozien, schliesslich ganz (auch der sogenannte Pontus Galaticus) zu Kappadozien geschlagen, so dass also hier nur der geographische, auf die Lage am Pontus Euxinus hinweisende Landschaftsname etwas Stetiges hatte, während die Grenzen in politischer Beziehung fliessende waren. Aehnlich verhält es sich mit Galatien, zu dem schon, als es noch unter römischen Vasallen stand, die südlich gelegenen Landschaften Lykaonien und Pisidien politisch gehörten, und das dann lange Zeit die grösste römische Provinz in Kleinasien war, das ganze Innere von der Südgrenze

---

[1]) Hausrath zwar bezeichnet die entgegengesetzte Auffassung als unzweifelhaft (Schenkel, Bibellexikon IV, 421), indem er sie dem durchgängigen nt. Sprachgebrauch gemäss findet und z. B. auch die Galater, an die Paulus schreibt, in dem zur römischen Provinz Galatien geschlagenen Lykaonien und Pisidien (besonders in Antiochia Pisidiae) sucht, resp. unter ihnen die auf der 1. Reise des Paulus (Act. 14) Bekehrten versteht. So auch Thiersch, Weizsäcker.

Digitized by Google

des nördlich anstossenden Bithynia Pontus bis zum Taurus umfassend, nordöstlich aber auch pontische Landschaften (wie oben bemerkt) einschliessend und in den letzten Jahrzehnden des 1. Jahrhunderts mit Kappadozien, das ostwärts bis an Armenien hinreichte, gemeinsam verwaltet. Später dann allerdings kam ein Theil von Galatien zu dem zur besondern prokonsularen Provinz erhobenen Kappadozien. Es wäre also neben der Nennung von Bithynien einerseits und Kappadozien anderseits eine besondere Aufführung von Pontus überflüssig, oder auch die von Bithynien, wenn schon Pontus genannt war — sofern nämlich die Namen entschieden Provinzialnamen wären. Sind aber theilweise wenigstens mehr die Landschaften bezeichnet, so umfasst das also umschriebene Ländergebiet jedenfalls den ganzen Norden (Bithynia nordwestlich und Pontus nördlich und nordöstlich), den ganzen Westen bis zum Taurus (Asia), dann im Inneren östlich von Asien und südöstlich von Bithynien: Galatia mit nicht genau zu bestimmender Ausdehnung nach Süden (je nachdem man die Landschafts- oder die Provinzialgrenzen (Taurus!) annimmt, endlich östlich und südöstlich davon das ausgedehnte Kappadozien. Ausgeschlossen sind also nur die Landschaften an der Südküste: Cilicien, Pamphylien und Lycien. Nach Tischendorf fehlt übrigens im Sin. von 1. Hand *Ἀσίας* und im Vat. von 1. Hand: *καὶ Βιθυνίας*; doch sind diese Auslassungen ganz vereinzelt.

Ueber die Evangelisation dieses grossen Ländergebietes sind die Nachrichten spärlich. Abgesehen von des Paulus Wirksamkeit in Galatien (*ἡ Γαλατικὴ χώρα*) auf seiner 2. und 3. Reise (Act. 16, 6. 18, 23. Gal. 4, 13 ff. 19) und von seinem langen Aufenthalt in Ephesus, wobei (Act. 19, 10) Alle, die in Asien wohnten, das Wort hörten, ist nichts bekannt. Zwar ist ein 2 maliger Durchzug auch durch Phygien berichtet und das 2. Mal (Act. 18, 23) beigefügt: *Ἐπιστηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς*. Allein die Christen in Colossae und Laodicea wenigstens haben das Angesicht des Paulus nach Col. 2, 1 nicht gesehen.

Des Origenes Nachricht, dass Petrus in diesen Landschaften missionirt habe, beruht jedenfalls nur auf Missverstand unserer Stelle. So müssen wir denn eine Evangelisirung durch Gehülfen und Schüler des Paulus grösstentheils nach seiner Wirksamkeit annehmen. — Es erübrigt nur noch, an die Erwähnung mehrerer dieser Landschaften in der Pfingstgeschichte zu erinnern als an einen Wink, durch was für Kanäle früh schon eine Kunde vom Evangelium freilich zunächst in die in Kleinasien überall zerstreuten, bis in die entlegensten Winkel des Pontus anzutreffenden Judenschaften gelangen konnte.

Streitig ist die Auslegung von *παρεπιδήμοις* sowohl als *διασπορᾶς*. Sind beide Ausdrücke buchstäblich oder beide bildlich zu

Digitized by Google

nehmen, oder ist der erste noch bildlich, der 2. aber buchstäblich? Wie ist der genitiv διασπορᾶς zu fassen? Sind die Leser hier als Judenchristen oder Heidenchristen bezeichnet oder ist darüber der Adresse überhaupt nichts zu entnehmen? διασπορά ist terminus technicus für die unter den Heiden lebenden Juden. „In die Diaspora reisen" heisst in solche Gebiete sich begeben, wo Juden unter den Heiden wohnen. Instruktiv ist besonders Joh. 7, 35: ἡ διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων, weil hier der Ausdruck so ziemlich zu einem geographischen, das Diasporagebiet bezeichnenden geworden ist. Aehnlich nun konnte von der Diaspora von Pontus, Galatien etc. geredet werden, ja eine jüdische Feder konnte sehr wohl die betreffenden Ländergebiete mit solcher Umschreibung bezeichnen. Für eine Adresse scheint diese nichtbildliche Auffassung die angemessenste zu sein. — Es fragt sich nun aber, ob auch für παρεπιδήμοις die buchstäbliche Auffassung sich empfiehlt. παρεπίδημοι sind Fremdlinge, die ausser ihrer Heimath leben. Mit πάροικος ist παρεπίδημος schon in LXX Uebersetzung von *toschab*. Im neuen Testament kommt es nur noch 2, 11 und Hebr. 11, 13 vor, beide Mal nun allerdings im bildlichen Sinn: ausserhalb der wahren himmlischen Heimath befindlich, also auf Erden pilgernd. So nehmen es die Meisten auch hier in der Adresse und schreiten dann weiter zu der (sonst gewiss fernliegenden) bildlichen Fassung von διασπορά, worunter sie die Zerstreutheit des Volkes Gottes, das sein Jerusalem droben hat, auf dieser Erde verstehen — ein Analogon der Zerstreuung, in der ein Theil des alttestamentlichen Bundesvolkes lebte[1]). διασπορᾶς wird dann etwa als genitiv der Eigenschaft genommen und kann in ein adjectiv in der Uebersetzung aufgelöst werden: den zerstreuten Fremdlingen. Diesen weiteren Schritt gehen aber nicht Alle: Wenn z. B. v. Hofmann bemerkt: „die Fremde, welche die Welt überhaupt für die Christen sei, werde durch Benennung desjenigen Theils der Welt, wo diese Christen leben, örtlich näher benannt," so soll dadurch zwischen einer rein bildlichen und zwischen der geographischen Fassung von διασπορά vermittelt werden; es geschieht diess aber in sehr unklarer Weise, wenn gesagt wird: „Wir denken an die Zerstreutheit der Christen

---

[1]) Z. B. Steiger, S. 36, Godet (Bibelstudien, deutsch, II, 153); Schott. Auch Grimm (Stud. und Krit. 1872, S. 663) denkt an „die Zerstreutheit, in der die Christen leben, die als Volk und Haus Gottes eine ideale Einheit sind." Gar sonderbar v. Soden: Jahrb. für protest. Theol. 1883, S. 481, wonach die Beziehung zur himmlischen Heimath in παρεπίδ. liegen, hinter διασπ. aber der Gedanke einer einheitlichen Organisation auf Erden sich verbergen soll, wobei es aber dem Verfasser möglicher Weise noch ganz fern gelegen habe, an einen Einheitspunkt zu denken (!), so wenig als man bei der Nennung der Diaspora immer alsbald an Jerusalem gedacht!

Digitized by Google

innert der ihnen unheimischen Welt, nehmen es aber dann in der örtlichen Bedeutung Zerstreuungsgebiet, welche durch Judith 5, 19 gesichert ist." Das Künstliche und Gewundene erhellt auch aus Steiger's Definition: „Den von Gott ewig erwählten Himmelsbürgern, die als Erdenpilger gegenwärtig den Theil der grossen zerstreuten Gemeinde Christi bilden, welcher sich in Pontus etc. aufhält." (S. 36.)

Gegen die buchstäbliche Fassung von *παρεπίδημοι* wird eingewendet, sie schaffe eine lästige Tautologie, denn es sei kein Grund vorhanden, die mit *διασπορά* als unter den Heiden zerstreut lebend schon Bezeichneten noch besonders als ausser ihrer Heimath wohnende Fremdlinge zu markiren. So z. B. Weiss, P. Lehrb. S. 28. Allein die Tautologie wird gemildert, sobald man *διασπορά* mit *Πόντου* etc. eng verbunden als reine Ortsbestimmung fasst, wobei der Begriff der Zerstreuung nicht mehr im Vordergrund des Bewusstseins steht, wie's bei einem geläufigen, darum abgeschliffenen terminus wohl angeht. — Gewichtiger ist der Einwand, man wisse nicht recht, was denn als die Heimath der in der Fremde Lebenden zu denken sei. Für die *παρεπίδημοι τῆς διασπορᾶς* im jüdischen Sinn sei es natürlich das h. Land, aber hier habe man es ja mit Christen zu thun, und nie erscheine Jerusalem als Sitz der Muttergemeinde oder als Ausgangspunkt des Christenthums zugleich auch als Mittelpunkt der Christenheit. — Dagegen wäre allenfalls zu erwiedern: der Stand- und Gesichtspunkt ist eben der jüdische. Die Gläubigen sind unter dem Gesichtsfeld des Bundesvolkes in der Zerstreuung betrachtet. Wie Israel seine *διασπορά* hat, so hat sie auch das wahre Israel der Christen. Centrum ist allerdings die Muttergemeinde in Jerusalem. Die Berechtigung solcher Uebertragung der jüdischen Anschauungsweise auf die Christen liegt eben im Begriff des wahren Israel. Darüber, ob die Leser Juden- oder Heidenchristen seien, ist hier nichts ausgesagt. Aehnlich Lechler, Gesch. des apost. Ztalt. S. 422, Anm. 1 (neueste Aufl.). Auch Sieffert (Art. Petr. bei Herzog, Realenc., 2. Aufl., XI, 529). Falsch aber ist es, die Leser als Heidenchristen dadurch angedeutet zu finden, dass sie als „Beisassen der Judenchristen in der Diaspora" bezeichnet seien, wie Weiss (Einleitung, S. 224) gegen Mangold mit Recht bemerkt; denn dagegen spricht, von Anderem abgesehen, die unbedingte Aussage 2, 9. Am leichtesten liesse sich der Ausdruck von Judenchristen in jenen kleinasiatischen Ländern allerdings verstehen, und würde man ihn ohne widersprechende und unzweideutige Anzeichen jedenfalls so deuten. Denn Judenchristen wären von Geburt *παρεπίδημοι τῆς διασπορᾶς* im gewöhnlichen Sinn und nur durch *ἐκλεκτοί* überdiess als Christen bezeichnet. Nun hat aber die Erwählung eben die Nationalitätsschranke durchbrochen und ein neues Gottesvolk als das wahre Israel geschaffen, bei welchem der Unterschied von Juden und Hei-

Digitized by Google

den seine Bedeutung verloren hat. Damit ist eigentlich auch in Absicht auf das wahre Israel der Begriff der *διασπορά* im jüdischen Sinn aufgelöst. Allein der jüdische Standpunkt des Verfassers könnte die angewöhnte Betrachtungsweise noch festhalten und von den eigentlichen *παρεπίδημοι τῆς διασπ.*, d. h. von den Judenschaften in jenen Ländern ausgehend, auch die Leser unter diesen Titel stellen und sie daneben nur mit *ἐκλεκτοί* näher als Gläubige, als Glieder des wahren Israels bezeichnen, womit zugleich gegeben wäre, dass dabei die Heidenchristen nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen, ja da, wo sie fast ausschliesslich vertreten sind, auch ausschliesslich gemeint wären. Es flössen also zwei, im letzten Grunde sich ausschliessende Betrachtungsweisen, die jüdische und die christliche, mit einer gewissen Unklarkeit in einander. So gefasst, brauchte man nicht einmal den zerstreutlebenden Christen als solchen in der Muttergemeinde ihr heimatliches Centrum zu geben.

Gegen die jetzt sehr beliebte metaphorische Fassung von *παρεπίδημοι* lässt sich übrigens viel weniger einwenden als gegen die metaphorische Fassung von *διασπορά*, umsoweniger da jene 2, 11 unzweifelhaft mithereinspielt. Auch hier freilich hält Holtzmann (Einleitung, 1. Aufl., S. 485), auch schon Weizsäcker (in Reuter's Repertorium, 1858, S. 245) eine beim Historischen bleibende Erklärung nicht für unmöglich, indem nach V. 12 (*τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσι*) das Wohnen der *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* inmitten heidnischer Umgebung angedeutet scheine, so dass die Gemeinden ausser Palästina als die wahre Diaspora, Jerusalem aber als Ausgangspunkt des Christenthums und als räumlicher Mittelpunkt desselben auch mit Bezug auf die gläubige Völkerwelt betrachtet sei. — Weiss (Petr. Lehrbegr. S. 28, Anm. 2) nennt die metaphorische Fassung von *παρεπίδημοι* ein unzweifelhaftes exegetisches Resultat[1]). Und in der That: wenn man einerseits den Geist und die religiöse Grundanschauung des Briefes überhaupt in's Auge fasst, anderseits in Betracht zieht, dass für die nachherige Stelle 2, 11, wo *παρεπίδημοι* in Verbindung mit *πάροικοι* erscheint, durch 1, 17 schon der geistliche Sinn vorbereitet ist, wie er sich übrigens auch durch die LXX belegen lässt (1. Chron. 29 [30], 15)), so liegt es allerdings nahe, das Wort schon in der Adresse so zu nehmen. Immer-

---

[1]) Die homiletische Behandlung wird die Benennung immer so verwerthen. Kögel (S. 12): Du solltest ein Fremdling werden hienieden, o Mensch, und du hast dich in die Disteln und Dornen tief eingenistet. Gott nahm diesen, jenen von deiner Seite, damit du deinen Anker lichten könntest: Du warfst nur um so ängstlicher immer neue in den schlammigen Grund; Gott zeigte dir die Nichtigkeit alles Mammons, aller Weltlust und Weltehre. Du klammertest dich nur um so fester daran, aus jeder neuen Gefahr scheinst du nur um so sicherer und verhärteter hervorgegangen.

Digitized by Google

hin wäre man nur dann dazu genöthigt, wenn die spätere Stelle die buchstäbliche Deutung auch als Ausgangspunkt gänzlich ausschlösse, was aber nicht der Fall ist. Für die Adresse empfiehlt sie sich unbedingt.

**V. 2** wird die religiöse Charakteristik der Leser, deren Hauptbegriff *ἐκλεκτοί* ist, vervollständigt. Denn nicht auf das fernerliegende *Πέτρος, ἀποστ.* etc., sondern auf das nähere *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμ.* etc. und zwar (bei nicht geistlicher Deutung des *παρεπιδ.* vollends) auf den Hauptbegriff *ἐκλεκτοῖς* bezieht sich:

nach Vorsehung Gottes des Vaters, in Heiligkeit des Geistes, zu Gehorsam und Blutbesprengung Jesu Christi.

Viel ist darüber verhandelt worden, ob *πρόγνωσις* praescientia im Unterschied von praedestinatio bedeute, und ob letztere durch das Resultat von ersterer bedingt zu denken sei, so dass also Gott diejenigen, deren Glauben er voraussieht, prädestinirte. Diese Auffassung, bei den Lutheranern beliebt, ist aber von den gewiss unbefangenen Lyra, Erasmus, Grotius etc. entschieden abgelehnt und *πρόγνωσις* hier im Sinn von praedestinatio genommen worden. Doch unterscheidet das neue Testament in der That zwischen *προορίζειν* und *προγιγνώσκειν* und wiederum zwischen *πρόθεσις* und *πρόγνωσις*, nur in anderer Weise. Denn wenn V. 20 *προεγνωσμένος* von Christus, dem Opferlamm, steht, so ist obige Vorstellung von durch *πρόγνωσις* vorbereiteter Prädestination ja ganz unvollziehbar: quid enim insulsius aut frigidius quam Deum e sublimi spectasse, unde ventura esset humano generi salus? (Calv. instit. III, c. 22, § 6.) Act. 2, 23 steht mit Bezug auf Christi Tod neben einander in dieser Reihenfolge: *τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ*. Dennoch darf die Wortbedeutung von *πρόγνωσις* nicht übersehen werden. Es ist der Vorsatz als Zuvorausersehung, d. h. als bewusste Erwählungsthätigkeit. Gott weiss, welche er erwählt, er handelt dabei nicht willkürlich, nicht blind, sondern klar bewusst. Eine Zeitbestimmung ist zu *πρόγνωσιν* nicht hinzugefügt, es ist aber kein Grund, an eine andere als (V. 20) *πρὸ καταβολῆς κόσμου* zu denken. Anders Weiss (Petr. Lehrb. S. 140 u.), der entsprechend dem, dass im alten Testament höchstens bis auf das heilsgeschichtliche Verhältniss Jehova's zu den Erzvätern zurückgegangen ist, auch hier die Erwählung (auch den Rathschluss?) als einen geschichtlichen Akt denken will, bezogen auf die einzelnen Gläubigen aus Israel. Allein da die „Erwählung" an und für sich einfach aus dem theokratischen System des alten Bundes herübergenommen ist, handelt es sich hier darum, die spezifischen Grundlagen der neutestamentlichen Erwählung, resp. Berufung hervorzuheben, wie aus *εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν κτλ.* vollkommen klar wird. V. 20 wird darum für die Deutung von *πρόγνωσις* massgebend sein. Cf.

Digitized by Google

auch Eph. 1, 4. Mit Recht redet Roos von einer „Vorerkenntniss, wovon man keinen Anfang angeben kann". Um so mehr aber ist dann nicht an ein vorzeitliches Dekret über die Einzelnen, sondern an die generelle Erwählung in dem zuvorersehenen Christus zu denken. Vergl. I. Clem. 64: ὁ θεὸς ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν (cf. Luc. 9, 35) καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον (cf. 1. Petr. 2, 6. 9). Damit correspondirt es, dass die πρόγνωσις Gott als einem Vater zugeschrieben wird. Das ist er eben in Christo. Damit ist ferner der Nebenbegriff einer liebreichen Zuneigung gegeben. Denn die also in Christo, dem Geliebten (Eph. 1, 6), zuvorersehen und auf Grund dessen erwählt sind (Eph. 1, 4), sie sind natürlich auch sofort ein Gegenstand der Liebe des Erwählenden, so dass man diesen sachlich nothwendigen Nebenbegriff nicht aus dem Wort προγινώσκειν herauszulesen braucht, wiewohl auch diess durch den alttestamentlichen Sprachgebrauch von γινώσκειν nahe gelegt ist. Amos 3, 2: ὑμᾶς ἔγνων ἐκ πασῶν τῶν φυλῶν τῆς γῆς (zu Israel gesprochen). Ps. 1, 6; vergl. dazu Mtth. 7, 23. — Auch Gal. 4, 9. 1. Cor. 8, 3. 2. Tim. 2, 19.

Die Quelle der Erwählung ist also Gott-Vaters eigenster, freiester, aber auch, wie aus der Entwerfung des grossartigsten Heilsplanes hervorleuchtet, selbstbewusstester, endlich von der Liebe des in Christo zu manifestirenden Heilswillens getragener Entschluss. Nach Maassgabe solcher πρόγνωσις sind die Adressaten Auserwählte, also nicht irgendwie durch eine zeitliche und darum auch der Wandelbarkeit des Zeitlichen ausgesetzte Verumständung, oder durch ein vorgängiges Thun von ihrer Seite. Der Glaube wird dadurch gleich sehr auf ewige, unwandelbare Grundfesten gestellt, als gedemüthigt und des Selbstvertrauens völlig entkleidet.

Da aber die Bezeichnung παρεπίδημοι διασπορᾶς Πόντου etc. die ἐκλεκτοί nach ihrer geschichtlichen Stellung markirt, wird bei dem Urquell der Erwählung nicht länger verweilt, sondern zur geschichtlichen Realisirung derselben und deren Mittel wie Resultate übergegangen durch die Bestimmung: ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος. Verkehrt ist natürlich die finale Fassung, als hiesse es εἰς ἁγιασμὸν πνεύματος. De Wette paraphrasirt: εἰς τὸ εἶναι ἐν ἁγιασμῷ πν. Vielmehr sind die Leser aktuel ἐκλεκτοί durch die Heiligkeit des Geistes, in die sie gestellt sind[1]).

---

[1]) Uebereinstimmend heisst es 2. Thess. 2, 13: ἡμεῖς δὲ ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν, ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ Κυρίου, ὅτι εἵλετο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ Πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας, wobei freilich ἀπ' ἀρχῆς von den Einen auf den zeitlichen Anfang der Evangeliumspredigt, von den Andern auf das Uranfängliche, Vorzeitliche der Gnadenwahl bezogen wird. Ein Anderes ist es übrigens in unserer Stelle mit πρόγνωσις.

Digitized by Google

Die Heiligkeit ist das Geweihtsein der durch die Wahl Angeeigneten für ihre höhere Bestimmung (ἁγιάζειν heisst: dem profanen Gebrauch entnehmen und für den gottesdienstlichen weihen.) Diese Heiligkeit wird bewirkt durch den Geist, ist also nicht äusserlich ceremonielle Weihe, sondern der Wirkungsweise des Geistes entsprechende innerliche, sittliche Scheidung vom profanen Weltwesen. Mit Unrecht bestreitet diess v. Soden a. a. O., S. 497: Die an den Glauben geknüpfte Bundesweihe sei vermittelt durch Heiligkeit im h. Geist, dadurch dass die Menschen gereinigt sind von Sündenschuld im Sinn des Paulus (?) 1. Cor. 1, 2. R. 15, 16. 1. Cor. 6, 11. Hebr. 10, 10. Sogar das ἀναγεννᾶσθαι V. 23 will v. Soden nicht ethisch verstanden wissen, s. unten. Unzweifelhaft ist, dass πνεύματος gen. subjecti und genitivus efficientis ist, nicht etwa gen. objecti, so dass der zu heiligende menschliche Geist gemeint wäre. Mag ἁγιασμός hier auch mit „Heiligung" übersetzt einen guten Sinn geben, der neutestamentliche Sprachgebrauch ist der Bedeutung „Heiligkeit" günstiger. Vergl. 1. Thess. 4, 4. 7. Auch Röm. 6, 19. 1. Cor. 1, 30. 1. Tim. 2, 15. Hebr. 12, 14. Dazu die LXX-Stellen: Sir. 17, 10. Ez. 45, 4, bes. Amos 2, 11 und die von Hofmann angeführte 2. Macc. 14, 36. Bei 1. Clem. 30, 1 und besonders 35, 2 kann wohl auch kein Zweifel sein. Insofern der Geist causa efficiens ist, kann man immerhin sinngemäss von Heiligung durch den Geist reden. Der Beziehung auf die fortgehend gewirkte Heiligkeit ist diejenige auf die in der Berufung und Wiedergeburt geschehene, grundlegende Versetzung in die Gemeinschaft Gottes und Aussonderung aus dem Weltleben vorzuziehen, vrgl. 1. Cor. 1, 2 ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, und zwar wegen der gleich von Anfang des Gnadenstandes in Kraft tretenden finalen Bestimmung εἰς ὑπακοήν etc. Diess gilt auch, wenn diese Finalbestimmung nicht mit ἐν ἁγιασμῷ πν., sondern diesem coordinirt mit ἐκλεκτοῖς verbunden wird. Ueberdiess haben wir ja auch die „Erwählten" von den durch das Evangelium Berufenen, Gläubiggewordenen, nicht von denen verstanden, die ihren Gnadenstand schon durch die fortgehende Heiligung festgemacht haben, S. oben S. 1. — Darum aber eine spezielle Bezugnahme auf die h. Taufe, als mit welcher der Geistesempfang verbunden gewesen, anzunehmen (Weiss, neutest. Theol. § 44, b), ist nicht nöthig.

Die Heiligung durch den Geist ist bestimmend für das künftige Verhalten der Christen. Ihr widersprechend ist ein Rückfall oder Abfall in falsche judaistische Selbstheiligung oder in paganistischen, zuchtlosen Libertinismus, in ein gesetzliches oder in ein falschfreiheitliches Treiben. Die Heiligung durch den Geist in ihrem Fortgang ist vielmehr die höchste Bethätigung der Freiheit; denn wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Eine fa-

Digitized by Google

talistische Auffassung der Heiligung durch den Geist, als vollzöge sie sich zwangsweise, ist als der Wirkungsweise des Geistes widersprechend ebenfalls ausgeschlossen, und ziemlich auf der gleichen Linie steht ein müssiges Vertrauen auf die Gnadenwahl mit leichtsinniger Gleichgültigkeit gegen ihre ordnungsgemässe Realisirung (*ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑπ.* etc.).

Was nun die Finalbestimmung: *εἰς ὑπακοὴν* etc. betrifft, so wird sie gewöhnlich als mit *κατὰ πρόγνωσιν Θεοῦ πατρός* und mit *ἐν ἁγιασμῷ πν.* coordinirt und von *ἐκλεκτοῖς* abhängig gedacht. Doch ist die engere Verbindung mit *ἐν ἁγιασμῷ πν.* (als dazu gehörige Zweckbestimmung) grammatikalisch auch möglich. Die trinitarische Beziehung der Stelle schliesst sie nicht aus, ist überhaupt nicht allzusehr zu urgiren. Das Trinitarische liegt mehr in der Heilsökonomie selbst, als dass es mit Absicht hervorgehoben würde. Auch kann man nicht sagen, dass dann ein *καὶ* zwischen *κατὰ προγν.* und *ἐν ἁγιασμ.* nothwendig wäre; es wäre sogar wegen des nachherigen *καὶ* schleppend.

Bei *ὑπακοή* ist der Streit, ob der Glaubens- oder der Lebensgehorsam zu verstehen sei, — von Sieffert, Jahrb. für d. Theol. 1875, S. 375 ff., äusserst weitläufig erörtert und zu Gunsten des Lebensgehorsams entschieden — müssig, weil *ὑπακούειν* „Hören mit Beugung unter eine Autorität" ein ganz elementarer, auch dem Glauben zu Grunde liegender Begriff ist. *ὑπακοή* ist hier am richtigsten in dieser umfassenden Grundbedeutung und nicht in seiner sekundären Beschränkung und Spezialisirung zu nehmen. Die Erwählten und durch den Geist Gott Geweihten sollen ihr Ohr ganz Dem zuwenden, der sie in seine Gemeinschaft aufgenommen hat. Das erfordert aber fort und fort Beides, Glauben und Gehorsam der Wahrheit. Wie innerlich und wesentlich der Gehorsam ihnen eignen, gleichsam ihr Lebensprinzip und Lebenselement werden soll, lehrt der sinnige Ausdruck V. 16 *τέκνα ὑπακοῆς*.

Fraglich ist auch, ob *ὑπακοὴν* absolut steht, oder ob *Ἰησοῦ Χριστοῦ* auch schon davon wie dann von *ῥαντισμὸν αἵματος* abhängig sei, in welch' letzterem Fall es zugleich gen. objecti und subjecti wäre (Hofmann und Schott). Für diese Fassung führt man an, dass auch *πρόγν.* und *ἁγιασμ.* ihre Näherbestimmungen haben. Ich kann indessen auch dieser Frage keine grosse Bedeutung beilegen, weil einerseits sprachlich und grammatisch *ὑπακοή* sehr wohl absolut stehen kann, anderseits das Objekt aus dem Gedankenzusammenhang leicht zu ergänzen ist.

Die weitere Finalbestimmung *εἰς ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ* weist zurück auf das Ritual der Blutbesprengung im alten Bund; weil aber eine solche bei verschiedenen Anlässen vorkam, ist fraglich, ob die spezielle Beschaffenheit oder der besondere Zweck bei dem einen oder anderen dieser Fälle des Vorkommens bestimmend

Digitized by Google

oder wegleitend ist für die Erklärung der hier auf das Blut Christi übertragenen Besprengung. Der Umstand nun, dass eine Besprengung von Personen nur bei der Bundesweihe (2. Mos. 24, 8), bei der Priesterweihe (2. Mos. 29, 20 f.) und bei der Reinigung der Aussätzigen (3. Mos. 14, 14) erwähnt ist, hat die meisten Ausleger auf die Bundesweihe geführt. Dann bedeutete, mit Rückbeziehung auf die Aufnahme Israels in den Bund durch Besprengung mit dem Blute des Bundesopfers, *ἐκλεκτοῖς εἰς ῥαντισμὸν αἵματ. X.*: erwählt zur Aufnahme in den neuen Bund durch Besprengung mit Christi Bundesblut. Fiele dabei das vorausgehende *εἰς ὑπακοήν* auf, indem ja die Aufnahme in den Bund das Erste zu sein scheint, so müsste man entweder *ὑπακοή* auf den erstmaligen Glauben an die entgegengebrachte Heilsbotschaft einschränken, oder sich mit der Berufung auf 2. Mos. 24, 3 und 7 helfen, wonach das Volk vor der Bundesschliessung sich zuerst erklären musste, ob es sich die Forderungen des göttlichen Gesetzes wolle gefallen lassen, so schon Storr, Hebräerbrief, S. 606, dann bes. Weiss, Petr. Lehrbegr., S. 272, oder man müsste überhaupt die Reihenfolge nicht pressen, so wenig als man diess 2. Thess. 2, 13 thun darf, wo *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* dem *πίστει ἀληθείας* vorangeht. Soviel ist klar, dass bei Beziehung auf die Bundesweihe der *ἁγιασμός πν.*, die *ὑπακοή* und der *ῥαντισμὸς αἵματος I. X.* zeitlich in Eine Epoche zusammenfallen. Für Beziehung auf die Bundesweihe lässt sich auch anführen, dass das Blut Christi zum Bundesopferblut in bleibende Beziehung gesetzt ist durch das Kelchwort in der Abendmahlseinsetzung: Das ist mein Bundesblut. Freilich ist beim Abendmahl von einer Besprengung nicht die Rede, sondern das Zeichen des Blutes wird zu trinken gegeben, womit wohl die innigste, individuelle Aneignung des durch das Opferblut Bewirkten und des in ihm Repräsentirten, also der versöhnenden Liebeshingabe Christi in den Tod bezeichnet wird, allerdings in Anlehnung an die Opfermahlzeiten, aber viel tiefer, inniger und mystischer.

Streitig ist nun, ob dann dem Blute Christi in unserer Stelle auch eine sühnende Wirkung könne zugeschrieben werden, weil eine solche bei dem Opfer und der Besprengung der Bundesschliessung durch nichts angedeutet sei. Letzteres dürfte übrigens noch fraglich sein; Riehm z. B. (im Handwörterbuch, Art. Bund, I, 207) erblickt in der Besprengung eine recht augenfällige Veranschaulichung, dass nur das durch das gottverordnete Sühnmittel geheiligte Volk mit dem heiligen Gott in Bundesgemeinschaft stehen kann. So auch Weiss, neutest. Theol. § 49, c. Letzterer findet im Uebrigen die Anspielung auf 2. Mos. 24, 7. 8 evident. *εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμ.* constituire zusammen offenbar eine neue Bundesstiftung. Erwählt zum Gehorsam und zur Besprengung mit etc., d. h. erwählt zu dem Eigenthumsvolk des neuen Bundes, das durch den Gehorsam ein Volk

Digitized by Google

von wahren Gottesknechten werden und durch die Blutbesprengung von der die volle Gemeinschaft mit Gott hindernden Schuldbefleckung gereinigt werden soll. Sieffert a. a. O. denkt ebenfalls lediglich an die Besprengung bei Bundesweihe und Priesterweihe, glaubt aber deshalb den sühnenden Gedanken nicht schon aus dem alten Testament entnehmen zu können. Aber auch Hebr. 9, 22, vergl. V. 18 ff., sei dem Besprengungsblut bei der Bundesschliessung keine sühnende Bedeutung zugeschrieben. (S. 381, Anm.) Allein die ἄφεσις wird doch dort ganz bestimmt als der Zweck der αἱματεκχυσία bezeichnet, warum sollte nun der andere Gebrauch des Blutes gemeint und nur der ῥαντισμός ausgeschlossen sein. Doch wie immer es im alten Bunde und in dieser christlichen Auslegung des Gesetzes gemeint war, die dortige Vorstellung kann in der Anwendung auf den neuen Bund Modifikationen erlitten haben, wie denn auch Sieffert selbst anerkennt, dass für das neutestamentliche Bundesblut die sühnende Wirkung unzweifelhaft und bei der Besprengung vorauszusetzen sei (S. 383). Und übrigens, auch hievon ganz abgesehen ist eine Uebertragung der im alten Bund in anderem Sinn gemeinten Besprengungssymbolik auf das sühnende Blut Christi zur Bezeichnung intensiver Zueignung desselben nichts weniger als undenkbar. Ist bei der Einsetzung des h. Abendmahls einerseits das Blut als sühnend bezeichnet, anderseits durch die Benennung Bundesblut an die Bundesschliessung erinnert, so lag es sehr nahe, auch die bei dieser vorkommende Besprengung im geistigen Sinne und mit sühnender Bedeutung auf das Blut Christi zu übertragen. Namentlich instruktiv ist hier der Hinweis auf Jer. 31, 31—34, wo mit ausdrücklicher Rückbeziehung auf die Bundesschliessung am Sinai die Aufrichtung eines neuen Bundes verheissen wird, und wobei auch das ausdrücklich in Aussicht gestellt wird: Ich werde ihnen ihre Missethaten verzeihen, und ich will ihrer Sünden nimmermehr gedenken. Das Bundesopfer am Sinai war übrigens ein Brand- und Heilsopfer, und dass dem Brandopfer eine sühnende Bedeutung nicht fremd war, beweist Lev. 1, 4. — Vergl. bes. die alsdann ganz parallele Stelle: Hebr. 12, 24. Auch aus nachapostolischen Schriften: Barn. 5, 1: εἰς τοῦτο γὰρ ὑπέμεινεν ὁ κύριος παραδοῦναι τὴν σάρκα εἰς καταφθοράν, ἵνα τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν ἁγνισθῶμεν, ὅ ἐστιν ἐν τῷ αἵματι τοῦ ῥαντίσματος αὐτοῦ, mit Berufung auf Jes. 53.

Wenn man übrigens die Stellen im Hebräerbrief, wo von Besprengung die Rede ist, allseitig berücksichtigt, so wird man nicht nur auf das Bundesopferblut, sondern auch auf das Opferblut des Versöhnungstages, das nun unzweifelhaft sühnendes Sündopferblut ist, geführt. Hebr. 10, 19 ist ganz offenbar auf den Versöhnungstag angespielt, wenn es heisst: „Da wir nun, ihr Brüder, Freimüthigkeit haben zum Eingang ins Heiligthum im Blute Jesu,

Digitized by Google

welchen er uns eingeweiht hat als einen neuen und lebendigen Weg durch den Vorhang, d. i. sein Fleisch." Und doch heisst es V. 22: Lasst uns hinzugehen, u. A. auch: ἐῤῥαντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς. Wenn nun hier in unmittelbarem Zusammenhang mit einer Anspielung auf das Versöhnopfer von Besprengung der Herzen die Rede ist, warum sollte nicht auch in unserer Stelle an das Opfer des Versöhnungstages gedacht, mithin eine sühnende Bedeutung des Blutes angezeigt sein können? (Hebr. 9, 13 wird mit dem Ritus des Versöhnungstages auch der Ritus mit dem Reinigungswasser und mit der Asche von der rothen Kuh (4. Mos. 19), wobei Besprengung stattfand, zusammengestellt und dann das Blut Christi als viel wirksamer zur Reinigung bezeichnet; warum sollte nun nicht wiederum auf dieses im geistigen Sinn die die Applikation noch viel energischer symbolisirende Besprengung angewendet werden können?) Durch das Stiftungswort des Abendmahlskelches war jedenfalls der Begriff der Sühne mit der Idee des Bundesblutes verknüpft und dasselbe dadurch zu dem Sündopferblut des Versöhnungstages in Verwandtschaft gesetzt, sodass leicht für die christliche Anschauung eine auch auf die Riten sich erstreckende Verwechslung sich vollziehen konnte. — Eine interessante Parallele ist überdiess Hebr. 9, 11 ff., wo zur Charakteristik des Hohenpriester- und Bundesmittlerthums Christi (V. 15 cf. V. 18) zuerst auf den Ritus des Versöhnungstages (V. 12) und dann auf die Bundesweihe angespielt ist. So wäre also, auch wenn man auf die Erklärung von εἰς ῥαντισμὸν αἱ. *I. X.* in erster Linie die Beziehung auf die Bundesweihe einen bestimmenden Einfluss ausüben liesse, dennoch kein Grund, eine Nebenbeziehung auf das Sündopferblut des Versöhnungstages und seine sühnende Bedeutung auszuschliessen, und es würde sich dann für die Näherbestimmungen des Gnadenstandes der Auserwählten in V. 2 folgende Klimax ergeben: 1) Die Vorsehung Gott-Vaters, 2) die Realisirung derselben in der aussondernden, weihenden, heiligenden Thätigkeit des Geistes, 3) der mit dieser Intention des Geistes sich einigende, die ὑπακοή beweisende Wille, 4) die Besieglung der Aufnahme in den Bund (wie sie in der Realisirung der Erwählung stattgefunden) durch individuelle, innerliche Zueignung der Bundesgnade, d. i. der Versöhnung. Es handelt sich nämlich bei dem ῥαντισμός nicht um die objektive Zueignung der Versöhnung, sondern um die durch Glauben vermittelte Versieglung, wie Hebr. 10, 22[1]). — Immerhin wird man, wenn

[1]) Weiss, Petr. Lehrbegr., S. 272 f. nennt den Gehorsam die subjektive und die Besprengung die objektive Vermittelung und sagt: Wie im alten Testament die Erwählung des Volkes, die in den Erzvätern geschehen, als es erst der Idee nach existirte, durch die Bundschliessung mit dem nun wirklich vorhandenen Volke sich realisire, so tendire die Erwählung auch im neuen Testament dahin, durch ὑπακοή und ῥαντισμὸς

Digitized by Google

man von der Bundesweihe ausgeht, die erstmalige bei der Begnadigung und Bekehrung stattgefundene Versieglung oder Zueignung der Versöhnungsgnade verstehen, wie an diese auch bei den ἐῤῥαντισμένοι Hebr. 10, 22 (cf. V. 14; 12, 24) gedacht sein wird. Und man kann dann, wiederum Hebr. 10, 22. 23 parallel (λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ), zugleich eine Hinweisung auf die Taufe darin finden. So Hofmann, Ewald. Letzterer (7 Sendschr. ds n. B. S. 17) denkt offenbar bei εἰς ὑπακοήν an die Uebung des Gehorsams im ersten (Katechumenen-) Unterricht im Evangelium, „um, wenn sie, wie süss dieser Gehorsam sei, zu verstehen angefangen, durch die Taufe und alle damit verbundenen Mächte unter dem Gehorsam Christi in der heiligen Stunde zugleich wie bei einem Opfer (wohl ist eben an eine die heilige Handlung der Bundesweihe begleitende Opferhandlung nach antiker Sitte gedacht) von seinem Blute besprengt oder (wie Paulus sagt) durch die Macht seines Opfertodes und seiner Verklärung gereinigt und versöhnt zu werden, als berührte sie in der Taufe noch etwas ganz Anderes als Wasser, die Kraft seines in ihm, wie sie geistig fühlen konnten, gesprengten Blutes."

Es ist indessen fraglich, ob eine solche Zusammendrängung von ἁγιασμ. πν., ὑπακοή und ῥαντισμὸς αἵμ. X. in die Eine Epoche der ersten Begnadigung den Sinn richtig trifft. Erscheint nicht wenigstens die ὑπακοή nach V. 14, 22 als eine fortdauernde, sogar sich steigernde und sich spezialisirende Pflicht und Aufgabe? Und wenn doch ῥαντισμός die innere Versieglung der Versöhnung bezeichnet, also die Applikation für den Glauben und im Glauben, ist denn eine solche nicht immer wieder zu erneuern? Auch die Voranstellung von ὑπακοή verliert alles Befremdliche und Schwierige, wenn der ῥαντισμός durch das Leben im Gnadenstande fortgeht. Unsere Stelle bekommt dann eine frappante Parallele an 1. Joh. 1, 7: Wenn wir im Lichte wandeln, wie er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft miteinander und das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, reinigt uns von aller Sünde. Nur wird es sich dann fragen, ob mit der Bezeichnung des Besprengungsblutes als eines sühnenden dessen Bedeutung erschöpft ist. In V. 18 und 19 unseres Kapitels wird das Blut Christi das Lösegeld genannt, und es wird ihm als solchem nicht sowohl eine sühnende als vielmehr eine von der Sündenknechtschaft befreiende Wirkung zugeschrieben. Zufolge dessen könnte auch hier der ῥαντισμὸς αἵμ. X.

---

αἵμ. X. die Idee des neuen Bundes, zu dem das Volk erwählt sei, zu realisiren. So aber wird, wie bei ἐν ἁγιασμῷ π., von Realisirung der Erwählung in einer Weise geredet, dass nicht zu begreifen, weshalb nicht diese neuen Akte dem ersten coordinirt sind: ἐν ὑπακοῇ καὶ ῥαντισμῷ αἵ. X. Die Auseinanderhaltung der zuerst erwählten Stammväter und des Volkes hilft über diese Unebenheit nicht hinweg.

Digitized by Google

als reinigend, d. h. läuternd, erlösend, befreiend gefasst werden. So z. B. Baur, Vorles. über neutest. Theol., S. 289. Parallel wäre dann Hebr. 9, 14: πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ — καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν Θεῷ ζῶντι. Doch wenn man diese Stelle genauer in's Auge fasst, so liegt die Annahme einer zeugmatischen Ausdrucksweise näher: Das Blut Christi reinigt d. h. entsündigt zur Abwendung von todten Werken und zum Dienst des lebendigen Gottes; d. h. die Reinigung von der Schuldbefleckung bewirkt durch ihren mit Gott einigenden, belebenden, friedestiftenden Einfluss, dass man nicht mehr in todten, von der Gottesgemeinschaft als der wahren Lebensgemeinschaft ausgeschlossenen und ausschliessenden Werken sein Wesen treiben, sondern dem lebendigen Gott dienen kann. — Nur so viel lässt sich sagen: Es ist dem Hebräerbrief und selbst den kleineren paulinischen Briefen eigenthümlich, dass ohne scharfe Scheidung (wie sie die paulinischen Hauptbriefe auszeichnet) „die Reinigung des Gewissens und die Erneuerung zur Gottesdienstlichkeit Hand in Hand geht, ja dass die Reinigung des Gewissens selbst als die Kraft erscheint, aus welcher sofort die Befähigung, dem lebendigen Gott in gebührender Weise zu dienen, entspringt." Gess, Lehre v. Ch. Person u. W. II, S. 474. (Es erhellt, wie dann die Blutbesprengung bei der Priesterweihe zu einem Analogon wird.) Dieselbe Wahrnehmung nun drängt sich auch bei unserm Brief auf (V. 18. 2, 24) und legt für ῥαντισμὸς αἵμ. X. eine die heiligende und erneuernde Wirkung dieser mystischen Blutbesprengung zwar nicht direkt miteinschliessende, aber doch auch nicht ausschliessende Deutung nahe.[1]) Dann steht allerdings der ῥαντισμὸς mit der ὑπακοή in der tiefsten und innigsten Verbindung. Er ist das den Gehorsam zur vollen Freiheit und Energie Entbindende. Denn er hält ihm das mächtigste Motiv vor und involvirt die unwiderstehlichste Triebkraft. „Leib und Leben, Blut und Glieder, Alles gabst Du für mich hin. Sollt' ich Dir nicht schenken wieder Alles, was ich hab' und bin. Ich bin Deine, ganz alleine, Dir verschreib' ich Herz und Sinn." Nur ist der ῥαντισμός nicht nach seinem Auseinanderfallen in einzelne, immer wieder zu erneuernde Gnaden-, resp. Glaubensakte, sondern nach seiner Totalität gedacht.

[1]) Steiger will sogar jeden Gedanken an die fundamentale, sühnende Wirkung hier ausschliessen und nur die heiligende gelten lassen. Bei 1. Joh. 1, 7 verstehen vollends die einen Ausleger (z. B. Braune, in Lange's Bibelwerk, S. 25) die fortgehende, reinigende und heiligende Wirkung und berufen sich auf V. 9, wo ja das καθαρίζειν neben ἀφιέναι stehe, also mit diesem nicht gleichbedeutend sein könne. (?) Weiss denkt überall, bei der Hebräerstelle, bei Petrus und bei der johanneischen an die Reinigung von Schuldbefleckung durch das Bundesblut; sogar in letzterer erblickt er wegen des Ausdruckes κοινωνία eine Anspielung auf die Bundesschliessung (Nt. Theol. § 123 a, 134 a, 148 b).

Digitized by Google

Schliesslich sei noch bemerkt, dass unser Vers zu denjenigen neutestamentlichen Stellen gehört, welche das Keimen der trinitarischen Idee erkennen lassen, zugleich aber auch zeigen, wie die Trinität als ökonomische, nicht als immanente ursprünglich vorgestellt wurde. Vergl. bes. Act. 2, 33. Weiss, petr. Lehrb. S. 244, Anm. 4 citirt das Dictum von Baumgarten-Crusius: die neutestamentliche Zusammenstellung von Vater, Sohn und Geist hängt gar nicht mit der höheren Christologie und mit dem höheren Begriffe von dem Geiste zusammen, welcher ihn als Person auffasst.

Dass der Trost in dem ῥαντισμὸς αἵμ. X. als ein noch fortquellender gedacht ist, scheint auch mit dem eigenthümlichen Gruss vortrefflich zu harmoniren:

Gnade und Friede werde euch in immer reicherer Fülle zu Theil!

Dass der Gruss sich an die paulinischen in Nennung von Gnade und Friede anlehnt, will bei seiner sonstigen Eigenthümlichkeit nichts besagen. Im neuen Testament findet er sich übereinstimmend nur noch 2. Petr. 1, 2 und in veränderter Form Jud. 2. Vergl. die eingehende Erörterung von Spitta, 2. Brief des Petrus und Judas, S. 17 ff., wogegen aber der Eingangsgruss des Polykarpusbriefes mit seiner Ersetzung von χάρις durch ἔλεος neben ὑμῖν und παρὰ θεοῦ παντοκράτορος eine Instanz bildet. — Ganz wie an unserer Stelle 1. Clem. 1. Εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθείη findet sich auch in dem aus Babylon erlassenen Brief Nebukadnezars nach Errettung der 3 Männer aus dem Feuerofen Dan. 3, 31 (LXX), wie denn unser Brief wie kaum ein anderer an LXX sich anlehnt. Wegen πληθυνθείη erscheint es schon hier angezeigt, darauf aufmerksam zu machen, dass in unserm Brief — allerdings vielleicht auch bei Paulus in den Anfangsgrüssen der Briefe — mit χάρις gleichsam die objektivirte Gnade, d. h. nicht die göttliche Liebesbewegung, sondern die Gnadenerweisung, die Gabe und das Geschenk bezeichnet ist. So bezeichnet χάρις wie εἰρήνη ein Gut, und beide gehen in Anknüpfung an den gewöhnlichen hebräischen (*schalôm*) und griechischen (χαίρειν) Gruss auf das christliche Wohlbefinden, wie es durch die Gnade bewirkt und gemehrt wird. Die individuelle Bedeutung dieses Segenswunsches für die Leser mit Rücksicht auf ihren anfechtungsvollen Stand zeichnet Kohlbrügge (Predigten über 1. Petr., S. 14 f.) schön: „Es thut dem Leidenden so wohl, es trägt so ungemein viel zu seiner Genesung bei, dass er durch Güte gepflegt und die Ruhe um ihn her erhalten werde. Der geistlich Leidende kann nur durch Gnade gepflegt, nur durch Frieden der Seele wieder gesunden, und je völliger ihm Gnade und Friede zu Theil werden, um so eher ist er gesund." — Gnade und Friede aber müssen sich mehren aus denselben Quellen, daraus sie entsprungen, aus der Versenkung in den uranfänglichen Heilsrathschluss, dessen

Digitized by Google

schon geschehene Manifestation und subjektive Aneignung und Versieglung, wovon soeben die Rede gewesen, und aus der Hoffnung auf die herrliche Vollendung, wovon sofort dann die Rede sein wird und im weiteren Verlauf des Briefes noch oft (z. B. 4, 13 f.; cf. auch R. 15, 13).

Es folgt nun ein 1. Haupttheil, der von 1, 3 bis 2, 10 sich erstreckt und wie der sel. Beck[1]) gut bemerkt hat, den Begriff ἐκλεκτοί aus der Adresse entwickelt, während dann mit 2, 11, wie schon der Wortlaut von V. 11 andeutet, eine Entwicklung des zweiten Epithetons: παρεπίδημοι (nun allerdings vorherrschend im metaphorischen Sinn von der Fremdlingschaft inmitten der Welt und daraus sich ergebender Stellung zur Welt genommen) anhebt.

V. 3—12 bildet die erste Abtheilung des 1. Haupttheiles und hat im Unterschied von der zweiten, paränetischen doxologischen Charakter. Wie ein Strom ergiesst sich die Rede aus übervollem Herzen in einer lang sich fortspinnenden, sehr lose durch aneinandergefügte Relativsätze zusammengehaltenen Periode, ein charakteristisches Beispiel für die Stilart unseres Verfassers.

V. 3—5 beginnt mit einer Lobpreisung Gottes für seine grundlegende Barmherzigkeitsthat der Neugeburt in einen allseitig bis zum Eintritt der Endoffenbarung gesicherten Hoffnungsstand.

**V. 3.** Man hat vermuthet, εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατήρ etc. sei eine liturgische Formel gewesen, und wenn man bei Paulus die ganz gleichlautende Phrase 2. Cor. 1, 3. **11, 31,** Röm. 15, 6, dann namentlich den parallelen Eingang des Epheserbriefs (1, 3) und endlich das: ἐν αὐτῇ (sc. γλώσσῃ) εὐλογοῦμεν τὸν θεὸν καὶ πατέρα bei Jac. 3, 9, auch Jac. 1, 27, vergleicht, so gewinnt die Vermuthung hohe Wahrscheinlichkeit. (Weiss, Petr. Lehrbegr. S. 400 f. mit guter Begründung. So nun auch Weizäcker, Apost. Zeitalter, S. 602.) εὐλογητός ist das *barûk* des alten Testamentes, wie denn der erste Theil der doxologischen Formel einfach der jüdischen Kultussprache entnommen ist, cf. Marc. 14, 61, Schöttgen, hor. hebr. 544. Aber auch von ὁ θεός ist abhängig τοῦ κυρίου ἡμῶν *I. X.*, wie u. A. das separate Vorkommen dieser Formel Eph. 1, 17 beweist. Sie gehörte vollständig jedenfalls schon dem gemeinsamen frühesten apostolischen Sprachgebrauch an, cf. Apoc 1, 6. πατήρ ist der spezifisch christliche Gottesname; um wessentwillen allein wir uns seiner bedienen dürfen, ist durch den gen. τοῦ κυρίου *I. X.* angedeutet; dass wir aber durch ihn dazu vollberechtigt sind, spricht Joh. 20, 17 bestimmt aus. So wechseln denn auch bei Paulus mit der hier gegebenen Formel die andern: ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν und ὁ θεὸς πατὴρ ἡμῶν. Weiss (petr. Lehrb. S. 243) bemerkt,

[1]) In einer exegetischen Vorlesung, die ich hin und wieder dankbar benütze.



Digitized by Google

dass diese Bezeichnung Christi als des Sohnes bei Petrus ganz vereinzelt sei und als in einer stereotypen doxologischen Formel stehend nicht lehrhaft urgirt werden dürfe. Allein bezeugt nicht eben die „stereotype, doxologische Formel" das feste Gemeindebewusstsein, die Grundlage aller individuelleren apostolischen Lehrentwicklung? Oder sollte die Formel ohne klare höhere Auffassung der Person Christi sich gebildet haben? Gut bemerkt Gess a. a. O. S. 396: Der Sohnesname wird, wie in den Reden, so im Briefe (wie auch im Jakobusbrief) niemals auf Jesum angewendet. Wohl aber ist nach 1, 3 der Gott und Vater in eigenthümlichem Sinn unseres Herrn Jesu Christi Gott und Vater. Ein metaphysisches Verhältniss ist freilich hier so wenig als Act. 2, 33 deutlich ausgesagt, wohl aber dasjenige zwischen Jehova und dem erhöhten Messias. Es kann indessen der Inhalt sehr wohl ein vollerer und tieferer sein (implicite). (Vergl. Weizsäcker in der Recension im Repertor. v. Reuter, 1858, S. 253.) Gewiss ist diess bei Paulus der Fall.

Dass Gott hier in erster Linie der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi genannt wird, ist darum besonders sinnvoll, weil er eben gerade durch die Auferweckung seines Sohnes, von der nachher die Rede ist, sich als seinen Gott und Vater bewährt hat, nachdem er vorher sein Antlitz verborgen; weil er Christi Glauben gerechtfertigt und den Spott: Wo ist nun dein Gott? zu Schanden gemacht hat. Das Lob aber für die durch die Auferweckung Christi bewiesene Barmherzigkeitsthat der Neugeburt in ein Hoffnungsleben musste in eines Petrus Mund besonders volltönend klingen, in Anbetracht dessen, was für einem Zweifelsdunkel Ostern speziell bei ihm ein Ende gemacht.

Beweggrund des ἀναγεννήσας ist einzig Gottes reiche Barmherzigkeit. Der beste Commentar ist Eph. 2, 1—7. Um die Herablassung Gottes zum Elend der Hoffnungslosigkeit besonders im Heidenthum zu preisen, bedient sich auch Paulus gern des Ausdrucks ἔλεος Röm. 9, 23. 11, 31. 15, 9. In der LXX steht ἔλεος als Uebersetzung von *chesed* und bezeichnet die erbarmende Gesinnung Gottes. In χάρις ist mehr die unverdiente Freigebigkeit der Nebenbegriff.

Die Barmherzigkeitsthat besteht in einer Neugeburt, die hier nicht prägnant als in sich geschlossener Begriff zu nehmen ist, sondern in εἰς ἐλπίδα ζῶσαν ihre Näherbestimmung hat. Insofern das Leben ohne die Christenhoffnung dem Tode gleich ist, ist die Versetzung in diese nichts Geringeres als eine Neuzeugung und Neubelebung. ἀναγεννᾶν kommt im neuen Testament nur 2 Mal, und zwar in unserm Kapitel (V. 3 u. 23) vor. Erinnern lässt sich an Mtth. 19, 28, wo παλιγγενεσία in Beziehung auf die universelle Vollendungszukunft steht. Hingegen ist γεννηθῆναι ἄνωθεν johanneisch und erinnert das ἀναγεννᾶν diessfalls an das Gespräch

Digitized by Google

Jesu mit Nikodemus Joh. 3; zweifellos geht der Begriff einer Neugeburt auf ein Originalwort Jesu, resp. auf die Evangelienliteratur zurück, und nicht auf Paulus, wo sich der nämliche Tropus wenigstens genau so nicht findet, vielmehr dafür die Idee von der καινὴ κτίσις: 2. Cor. 5, 17, im Eph. Br. vom neuen Menschen, und dann auch die von der Kindschaft durch Adoption. Für jenen Ursprung ist Beweis auch Justin sammt den Pseudoclementinen (s. Riggenbach, d. Zeugnisse für d. Evang. Johann., S. 87 ff.), gleichviel ob Joh. 3 das Originalwort enthalte, oder ob dieses in dem supponirten Hebräerevangelium von Justin gefunden wurde. So Volkmar, Markus u. d. Synopse, S. 486: 1. Ep. Petri 1, 3. 23. 2, 2 scheint ihren Terminus: ἀναγεννᾶν, ἀναγεγεννημένοι, ἀρτιγέννητοι aus dem Ev. Justin's κατὰ Πέτρον entlehnt zu haben. Zur Bezeichnung der radikalen Neuheit des Christenstandes gegenüber dem alten Wesen und seiner Einwurzelung in eine neue Welt, die nicht unter dem Gesetze des Todes steht, ist der Ausdruck sehr treffend[1]). —

Das ἀναγεννήσας findet jedoch seine volle Erklärung in seiner eigenen Näherbestimmung, wesshalb kein dogmatischer Wiedergeburtsbegriff zu Hülfe genommen werden darf, wie von de Wette, auch Schott u. A. geschah: „erweckt zur Busse und zum Glauben und dadurch zugleich zur Hoffnung" (De Wette S. 32), wobei „zur Busse und zum Glauben" rein hereingetragen sind als anderswoher genommene dogmatische Kategorieen. Sondern es erklärt sich sowohl woraus die Neugeburt befreit, als auch worein sie versetzt hat (also das ἀνα und das γεννᾶν) hinreichend aus der Näherbestimmung εἰς ἐλπίδα ζῶσαν. Der alte Zustand war ein Dahinleben ohne Hoffnung, der neue hat die Hoffnung zum Lebenselement. Dort war die Hoffnung, auch wenn sie noch vorhanden, ἐλπὶς κενή, νεκρά, weil auf die ματαιότης gegründet, hier ist sie ἐλπὶς ζῶσα[2]). Dieser Zusatz giebt die Beschaffenheit der Hoffnung an: eine Hoffnung, die lebt, d. h. deren Erfüllung gewiss ist, so dass, wenn

[1]) Ganz parallel ist Eph. 2, 5 u. 6, wo Gott gepriesen wird, dass er uns, die in Sünden Todten, mit Christo lebendig gemacht, mitauferweckt und mitgesetzt habe in die himmlischen Oerter in Christo. Wie kann Hofmann (S. 7) sagen: „Wiedergeburt und Erweckung vom Tode sind ganz verschiedene Vorstellungen, und Tod der Hoffnungslosigkeit und Lebendigkeit der Hoffnung sind keine Gegensätze"? Aber doch auf jeden Fall: Hoffnungslosigkeit = Tod, resp. Scheinleben, und Hoffnung = Leben. Auch Ewald umschreibt: „da wir in der Welt wie todt lebten". Cf. Herm. Sim. IX, 16.

[2]) ἐλπὶς κενή war auch die jüdische Messiashoffnung, die über das Aergerniss des Kreuzes nicht hinwegkam, und an deren Stelle nun durch die Auferstehung Christi eine ἐλπὶς ζῶσα gesetzt wurde; resp. die ihrer Hoffnung Beraubten (cf. Luc. 24, 21) wurden zu einer solchen neugeboren. Aber mit Weiss (S. 299 f.) nur daran zu denken ist zu eng, zumal in einem Schreiben an Heidenchristen! Das andere Extrem ist Schott's Erklärung der Hervorhebung der Hoffnung aus dem Nothstand der Leser (S. 21 f.).

Digitized by Google

auch die Form des neuen Lebens noch ein Besitz in der Hoffnung ist, dasselbe doch unvergängliche Natur an sich hat, weil eben die Hoffnung so real ist: eine Hoffnung, die nicht lässt zu Schanden werden (R. 5. 5). ζῶσα bezieht sich wohl zunächst nicht auf die psychologische Beschaffenheit, d. h. Lebendigkeit und Wirksamkeit der Hoffnung, sondern so zu sagen auf ihre objektive Lebensfähigkeit, d. h. Untrüglichkeit. Der Lebensnerv der Hoffnung ist eben doch zunächst nicht irgend eine subjektive Gemüthsstimmung, sondern die Realität ihres Objekts. Cf. unten V. 23 (V. 25) die Verbindung von μένειν mit ζῶν, wiewohl dort λόγος ζῶν noch einen volleren, substantielleren Sinn durch den Zusammenhang (mit dem vollsinnigeren ἀναγεννηθέντες) bekommt. Das Leben der Hoffnung ist die Gewissheit ihres Gegenstandes. Es ist dies umsomehr festzuhalten, weil V. 13 dann auf die subjektive Beschaffenheit der Hoffnung zu reden kommt, indem dort darauf gedrungen wird, dass sie eine vollkommene sei (τελείως ἐλπίσατε). Das als Produkt der ἀναγέννησις anzusehende Leben ist mithin seinem eigentlichen Wesen nach Hoffnung, aber eine Hoffnung, die Leben hat, deren Lebenswurzel nicht das todte, vergängliche, lauter Enttäuschung bereitende Weltwesen, sondern nur die Realität des himmlischen Lebens sein kann. Damit ist dann der Uebergang zu V. 4 gegeben und braucht man nicht schon ἐλπίς als Hoffnungsobjekt (also objektivirt als das Gehoffte) zu verstehen, wiewohl die Beziehung auf das Objektive, auf den Hoffnungsgrund im Vordergrund steht. Auch dass das ἀναγεννᾶν zugleich ein γεννᾶν ἄνωθεν ist, erhellt sowohl aus dem Gesagten als aus dem Zusatz δι' ἀναστάσεως I. Xρ. — Steiger nennt folgende Erklärung Heidegger's von ἐλπὶς ζῶσα (c. th. II. p. 399. cf. 415) „am richtigsten und daher am umfassendsten": quia et fructus vitae edit et spes vitae est et permanet: quia non languida, infirma est, sed παρρησίαν et πεποίθησιν habet et perpetua simul semperque exhilarans est neque unquam intermoritur sed semper renovatur et refocillatur. Es ist diess mehr eine explanatio als strikte interpretatio. Es ist natürlich klar, dass in 1. Linie der hoffenden Bewegung der Gedanken auf das Himmlische, die nicht ein Selbstgemachtes ist, ein geistiges Sein als Quell, daraus sie fliesst, zu Grunde liegt, welches das Produkt ist der durch Christi Auferstehung objektiv vermittelten und subjektiv im Glauben angeeigneten Versetzung in ein neues Verhältniss zu Gott, und welches als Frucht der geschehenen inneren Umwandlung einen kräftigen Zug von oben nach oben zur Signatur hat. Beck (Ethik. II, 50) sagt von der Hoffnung: „sie wächst hervor aus dem geistig verinnerlichten Auferstehungsleben Christi. — damit ist die einstige Seligkeit und Herrlichkeit als persönliches Leben schon das innerlich begründete Resultat. Joh. 14. 19." Doch das, dass sie aus einem inneren Leben entspringt und wiederum ein Leben in der Hoffnung

Digitized by Google

wirkt, liegt mehr in dem ἀναγεννᾶν, das Gott zum Subjekt hat als in ζῶσαν, was Weiss, p. Lehrbegriff S. 92, durch Ableitung des Begriffs ζῶσαν gerade aus ἀναγεννήσας verkennt. Ferner resultirt aus der Gewissheit der Hoffnung natürlich auch ihre Lebendigkeit und Frische im psychologischen Sinn. Und endlich können auch die Lebensfrüchte nicht ausbleiben. Denn das Leben in der Gemeinschaft des Auferstandenen muss die Stellung zum Diesseits total verändern und also Früchte eines himmlischen Sinnes in Weltverleugnung und Weltüberwindung hervorbringen. Allein dies ist sekundär, während Weiss, der davon ausgeht, dass die Hoffnung durch ζῶσα als etwas Lebendiges, weil durch die Neugeburt Entstandenes, bezeichnet werde, es unmittelbarer daraus ableiten kann, indem ihm die Hoffnung als Leben in sich habende sofort auch „efficax" ist.

Der Hoffnungsstand des Christen ist also ein gesicherter 1) weil die Hoffnung eine gottgewirkte, von oben stammende, darum auch eine keineswegs todte, d. h. nichtige und täuschende, sondern eine lebendige, reelle, auf's wahre, d. h. himmlische Leben gerichtete ist;

2) ist er aber auch gesichert um des Mittels willen, durch welches die Neugeburt erfolgt ist, wegen der Auferstehung Christi. Denn der auferstandene Christus ist der Krystallisationspunkt aller Hoffnungsgewissheit des himmlischen Lebens. Steiger: „Nur weil der Herr auferstanden ist, und durch die Kraft, in der seine Auferstehung geschah, kann Gott uns wiedergebären zu einer lebendigen Hoffnung; denn unsere Hoffnung lebt nur in Jesu Leben". Das paulinische: Ist Christus nicht auferstanden etc. wird bestätigt durch die Haltlosigkeit der selbstgemachten Unsterblichkeitshoffnungen und Jenseitsträume bei Christen und Heiden, wie es hinwiederum die positive Aussage von der Neugeburt in eine lebendige Hoffnung durch Christi Auferstehung bei Petrus bestätigt. Wie die Hoffnung durch die Auferstehung Christi ihr Nebelhaftes und Vages verliert und feste, lichte, gewisse, greifbare Gestalt gewinnt, deutet Ewald an mit seiner Note: „dass wir dieselbe verklärte Auferstehung und Unsterblichkeit hoffen können, welche wir bei ihm schon geschichtlich vollendet sehen". Danach würden wir hier dem paulinischen Gedanken begegnen, dass durch Christi Auferstehung die unsrige verbürgt sei (R. 8, 11. 1. Cor. 15, 20 f. etc.). Immerhin hat Weiss Recht, wenn er (P. Lehrb. S. 301) erinnert, man dürfe die ἐλπίς, welche die ganze Fülle messianischer Hoffnungen umfasse, nicht willkürlich auf die Auferstehungshoffnung beschränken; um so mehr da ja V. 4 die κληρονομία als der Gesammtgegenstand der Hoffnung erscheint. Aus den himmlischen Besitzthümern, deren wir uns in der Hoffnung schon als eines uns gehörigen Erbes erfreuen dürfen, darf in der That nicht die Hoffnung auf eine künftige Auferstehung allein herausgelesen werden; diese ist nur darein ein-

Digitized by Google

geschlossen. — Ob aber der Gedanke des Paulus von einem geistigen Mitauferstehen mit Christo so weit abliegt, wie Weiss, S. 300 f. behauptet, ist doch sehr fraglich, s. das oben S. 20 über das der Hoffnung zu Grunde liegende Sein Gesagte.

Desswegen ist es nun aber keineswegs nöthig (mit Bengel, Steiger, Hofmann etc.) *δι' ἀναστάσεως I. Χρ.* mit *ζῶσαν* zu verbinden, sodass die Auferstehung Christi nicht als Mittel der Neugeburt, sondern speziell nur als Grund der Lebendigkeit der Hoffnung erschiene. Grammatisch empfiehlt sich die direkte Verbindung mit *ἀναγεννήσας εἰς ἐλπίδα ζ.*, und sie giebt einen vortrefflichen, die Bedeutung der Auferstehung noch viel fundamentaler würdigenden Sinn. Die Hoffnung ist nicht nur durch Christi Auferstehung lebendig, d. h. fest und gewiss; sondern wir sind auch durch dieselbe erst Hoffende geworden. Auch die Versetzung in den Hoffnungsstand selbst ist bedingt und vermittelt durch Christi Auferstehung, weil die Christenhoffnung in dieser ihre reale Unterlage hat. Nur der Stand des eitlen, nichtigen Hoffens ist nicht durch Christi Auferstehung vermittelt, und wer sich solchem Hoffen auf's Neue hingiebt, verlässt den christlichen Hoffnungsstand und lebt nicht mehr in dem Auferstandenen. Viele Christen rechnen immer nur mit diesseitigen Capitalien, das Himmlische spielt nicht mit in ihrem Leben, es gilt nichts, drum kann es weder trösten, noch für sich allein befriedigen, noch Selbst- und Weltverleugnungskraft gewähren, noch dem Wirken und Schaffen ein höheres Ziel und einen höheren Impuls verleihen. Es besteht nur in Worten und Redensarten, allenfalls in frommen Phantasieen, aber es ist keine Kraft.

Auch bei *ἀναγεννήσας* könnte die Frage gestellt werden, ob nicht als sakramentale Vermittlung die Taufe zu denken sei, wie Joh. 3, 5 das „von oben herab geboren werden" als ein aus Wasser und Geist geschehendes dargestellt ist, und wie später (bei Justin) *ἀναγεννᾶσθαι* geradezu terminus technicus für die Taufe wird. Man kann auch *λουτρὸν παλιγγενεσίας* Tit. 3, 5 vergleichen, wo die Auslegung „ein Bad, das zur Auferstehung einweiht" nahe liegt, mit der eschatologischen Färbung von *παλιγγενεσία* harmonirt und durch den besonders auch an unsere Stelle (V. 3 u. 4) erinnernden 7. Vers: *ἵνα κληρονόμοι γενώμεθα κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου* sich empfiehlt. Ferner: Wie hier die *ἀναγέννησις*, so ist irgendwie auch, zwar nicht die Taufe selbst, aber doch die Errettung durch die Taufe 3, 21 als auf der Auferstehung Christi beruhend oder durch sie vermittelt gedacht. Indessen — trotz dieser möglichen Beziehung der Taufe aufs künftige Leben — ist hier an sie zu denken dennoch nicht genug Grund vorhanden, einerseits, weil eine Gleichsetzung oder unmittelbare Verbindung von Taufe und Wiedergeburt im neuen Testament noch selten ist und wenigstens in der späteren Weise noch gar nicht vorkommt, und anderseits, weil

Digitized by Google

in V. 23, wo ἀναγεγεννημένοι in prägnanterem Sinn noch steht, als Mittel ausschliesslich das Wort Gottes genannt ist. Ganz willkürlich hat Thoma (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875, S. 511) eine Benützung von 1. Petr. 1, 3. 23 bei Justin, Apol. I, 61 M angenommen und von einem „Kirchenstil" geredet, indem die Anschauung von der Wiedergeburt durch die Taufe hier schon erscheine.

**V. 4.**[1]) Die Art, wie hier das hoffnungsmässig unerschütterlich gewisse himmlische Erbe auch als etwas, darein die Leser schon hineingeboren seien, bezeichnet wird, ist sehr charakteristisch. Denn es stellt das himmlische Erbe noch mehr in die unmittelbare Gegenwart des Glaubensbewusstseins, als wenn von der Wiedergeburt zur Hoffnung oder Anwartschaft auf das Erbe die Rede wäre. In der Hoffnung ist das himmlische Erbe schon ihre Heimath.

*Κληρονομία* steht im alten Testament häufig von dem nach Verheissung Israel zu Theil gewordenen Kanaan oder von einzelnen, den Stämmen und Geschlechtern zugetheilten Gebieten desselben (z. B. 5. Mos. 12, 9. Jos. 13, 14). Hier ist es als christlicher „Antitypus" (Huther) die vollendete *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, also die höchste Erfüllung der Verheissung. Oft ist ja im neuen Testament von der *βασιλεία* das verb. *κληρονομεῖν* gebraucht: Mtth. 25, 34, cf. auch 19, 29. Den Uebergang von der Bezeichnung des Typus zu der des Antitypus kann man beobachten durch Vergleichung von Hebr. 11, 8 u. 9, wo das Wort von Kanaan steht, mit Hebr. 9, 15, wonach die Berufenen im neuen Bunde *τὴν ἐπαγγελίαν τῆς αἰωνίου κληρονομίας* erlangen sollen. Der Bezeichnung des Christenvolkes als des wahren Israel, in welchem die Idee des Gottesvolkes realisirt und die Verheissung desselben erfüllt ist, entspricht vortrefflich die Benennung des herrlichen Vollendungszieles mit dem Namen des dem leiblichen Abrahamssamen gelobten Landes, dieses nächsten Verheissungsobjektes im alten Bunde. (Weiss, n. t. Theolog. § 50, c). Ueber die Beziehung dieser *κληρονομία* zu dem erhöheten Christus ist hier noch nichts ausgesagt; nachher erst wird die *ἀποκάλυψις* des in ihr bereiteten Heils (V. 5) als mit der *ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ* zusammenfallend bezeichnet (V. 7). Eine centrale Stellung in der *κληρονομία* muss also jedenfalls der Auferstandene schon einnehmen. Hingegen ist zu beachten, dass die Erhebung der Blicke nach oben und in die Vollendungszukunft die Leser vornehmlich als *παρεπίδημοι* trösten soll. Auf Erden fremd und ausserhalb ihres heimathlichen Besitzthums haben sie ihr verheissenes Erbe droben.

Diese *κληρονομία* nun ist nach der Darstellung des Petrus nicht ein erst zu verwirklichendes Gut, wie man in der Ethik von solchen Gütern redet, sondern ein im Ueberirdischen vorhandenes, von aller Menschenthätigkeit unabhängiges, dort be-

[1]) *ὑμᾶς* hat ungleich bessere Bezeugung als *ἡμᾶς*: ℵ A B C K L P, it. vulg.

Digitized by Google

reitetes, dort aufbewahrtes Gut. Dessenungeachtet aber ist das Leben und Bleiben in diesem Gut, in das wir hineingezeugt sind, eine sittliche That, die fortwährende Selbst- und Weltverleugnung erheischt, wie Jesus dies zu verstehen giebt in dem Wort: Sammelt euch Schätze im Himmel, nicht auf Erden. Wo euer Schatz ist, da wird auch euer Herz sein. Mtth. 6, 19—21. — Via negationis wird nun das Wesen der in ihrer positiven Beschaffenheit, über alles Begreifen erhabenen κληρονομία geschildert. Sie ist ἄφθαρτος, weil sie durch keine äussere Gewalt, aber auch durch keine innere Fäulniss, durch keinen inliegenden Todeskeim, noch auch durch Gebrauch und Genuss verzehrt und aufgerieben wird, also allen den, in der homiletischen Behandlung beispielsweise näher auszuführenden Mächten und Einflüssen, die das irdische Sein bedrohen und an ihm nagen, nicht ausgesetzt ist. ἄφθαρτος ist eine ontologische Bestimmung. Es folgt die moralische: ἀμίαντος. „Keine Ungerechtigkeit haftet daran, wie sie auf Erden auf grobe oder subtile Art an demjenigen haftet, was man sammelt und Andern als ein Erbe hinterlässt (Roos). Kögel nennt als an das zeitliche Gut sich so leicht ansetzend: Selbstsucht, Geiz, Neid, fleischliches Vertrauen, Schmutz, Blut. Man erinnere sich daran, wie Jesus von dem „Mammon der Ungerechtigkeit" redet. — Endlich wird die κληρονομία auch noch gewissermassen ästhetisch näher bestimmt durch ἀμάραντος. Sie ist unverwelklich. Was die Lebensfülle des Fleisches in ihrer schönen Erscheinungsform nach V. 24 bezeichnet: das Blühen, wird auch auf die κληρονομία ausgedehnt, freilich mit ausdrücklicher Negirung der Vergänglichkeit. Da ist kein Wechsel, sondern unveränderliche Schönheit und Lebensfrische, auch der Reiz verliert sich nicht durch die Länge der Zeit wie sonst bei allen (irdischen) Gütern.[1]) So ist denn also von dieser κληρονομία das unvergängliche Sein, das absolute Gutsein und das unwandelbare Schönsein, mithin Alles ausgesagt, was nur ein Menschenherz zur Befriedigung seiner höchsten Ideale begehren kann: „ohne Ende, ohne Makel, ohne Wandel" (Seyler, St. u. Kr. 1832, S. 63). Droben ist das vollkommene Urbild des geschöpflichen Lebens in ontologischer, ethischer und ästhetischer Hinsicht. Wichtig ist, dass ἀμίαντος in der Mitte steht als das das Erste und das Dritte Bedingende. Hofmann fasst den reichen Trost von V. 3 und 4 schön

[1]) Kögel erinnert schön an das Holz des Lebens am himmlischen Strom, der lauter wie Krystall vom Throne Gottes und des Lammes ausgeht. — Diess Holz trägt (nach Apoc. 22, 1 ff.) allmonatlich neue Frucht und immergrüne Blätter zur Gesundheit der Heiden. „Ein Tag ohne Abend, ein Frühling ohne Aufhören, eine Schönheit ohne Runzel, eine Kraft ohne Ermatten, ein Genuss ohne Unterbrechung. Hier dauern die sonnigen Augenblicke nicht lang; ein glücklich Hauswesen und dein Weib wird krank, dein Kind stirbt hin, dein Zelt wird abgebrochen, um dich die feste, zukünftige Stadt suchen zu lassen.

Digitized by Google

also zusammen: „Wer in das irdische Leben eintritt, der tritt damit in Hoffnungen ein, von denen sich fragt, ob sie sich verwirklichen werden; wer durch Wiedergeburt in das neue Leben eintritt, der lebt einer Hoffnung, welche die Kraft und Gewissheit ihrer Verwirklichung in sich selbst trägt. Und wiederum: Wer in das irdische Leben eintritt, der tritt damit in einen Anspruch auf das ein, was dessen ist, der ihn gezeugt hat, aber es ist ein zweifelhafter und vergänglicher Besitz; wer dagegen durch Wiedergeburt in das neue Leben eintritt, dem ist damit Anwartschaft gegeben auf das, was Gottes ist, der ihn in dasselbe gezeugt hat, und diess ist ein Besitz, welcher nicht vergänglich ist, keiner Befleckung unterworfen, dass er durch Sünde seiner lichten Reinheit, und keinem Verwelken, dass er durch Uebel seiner lebensvollen Frische beraubt würde."

Der Hoffnungsstand des Christen ist also 3) gesichert durch die Natur des Hoffnungsobjektes. Dazu kommt nun 4) noch sein Gesichertsein durch den sicheren Aufbewahrungsort des Erbes, wo, wie Jesus sagte, weder Motten, noch Rost, noch Diebe seinen unversehrten Bestand bedrohen können. Die beste Capitalanlage ist die geistige in himmlischen Schätzen, d. h. die absolute Gründung des Vertrauens auf das unantastbare Erbe droben. „Alle Versicherungen auf Erden sind doch sehr unsicher gegen die Sicherheit eines Erbes, das behalten wird im Himmel" (Kögel);

zumal da nun nach **V. 5** auch dafür gesorgt ist, dass ebenso die Erben dem Besitz nicht sollen verloren gehen. Zur Aufbewahrung des Erbes kommt die Bewahrung der Erben als Fünftes hinzu, wodurch der Hoffnungsstand der Christen gesichert ist. Die Bewahrung, resp. Bewachung, Bedeckung (militärischer Ausdruck) geschieht nicht in eigener, sondern in Gottes Macht und ist daher *φρουρουμένους* jedenfalls passivisch, nicht medial zu nehmen. Insofern der Glaube selbst etwas ganz Unselbständiges und nur durch den von ihm ergriffenen Gott eine Macht ist, ist die wirkende Ursache der Bewahrung lediglich die Gottesmacht. Stärker ist die Aktivität des Gläubigen in dem dem *φρουρεῖσθαι εἰς σωτηρίαν* correlaten *ὑπομένειν εἰς τέλος*, dazu Jesus Mtth. 24, 13 ermahnt, hervorgehoben, und was zu dieser Aktivität des Glaubens gehört, lehrt dort V. 4 ff.: Wachsamkeit, um nicht verführt und nicht geärgert zu werden. Was nämlich dem Glauben gefährlich wird, das sind die bald auch in unserm Gedankenzusammenhang zur Sprache kommenden *πειρασμοί* (Luc. 8, 13). Die Activität des zu bewahrenden ist übrigens in unserer Stelle keineswegs übersehen. Man braucht durchaus nicht die *δύναμις θεοῦ* in so engem Sinn wie Weiss zu nehmen und darunter speziell den h. Geist zu verstehen, der Luc. 24, 49 *δύναμις ἐξ ὕψους* genannt ist, und dessen bewahrende Machtwirkung dann allerdings nicht anders als sittlich ver-

Digitized by Google

mittelt gedacht werden kann. Denn eine Aktivität des Christen ist durch διὰ πίστεως gefordert. Es muss etwas auf unserer Seite die Wirksamkeit der göttlichen Macht vermitteln (διά), nämlich der Glaube, der hier am einfachsten als Vertrauenshingabe (im gleichen Sinn wie in Jesu Reden) gefasst wird. Weiss (p. Lehrb. S. 326) will hier das treue Festhalten an dem einmal ergriffenen Glaubensobjekt verstehen. Hofmann will den Glauben aus dem Zusammenhang näher bestimmen als „zuversichtliche Gewissheit des zur Offenbarung bereiten Heils". Dieses ist aber vielmehr nach dem Zusammenhang Gegenstand der Hoffnung, nicht des Glaubens. Auch V. 8 spricht nicht, wie Hofmann will, für diese Näherbestimmung, die überhaupt bei dem artikellosen διὰ πίστεως unstatthaft ist. — Ebenso kann ich nicht mit Hofmann in der Stelle eine Anspielung darauf finden, dass der Glaube selbst durch die δύναμις θεοῦ gewirkt werde, so wahr und dem Herrnwort Luc. 22, 32 entsprechend der Gedanke ist. Hingegen scheint in dieser entschiedenen Betonung der Wichtigkeit des Glaubens für die Bewahrung bis an's Ende der Beweis zu liegen, dass dem Petrus das Verständniss für jenes Wort Jesu: Ich habe für Dich gebeten, dass Dein Glaube nicht aufhöre (Luc. 22, 32), durch eigene Erfahrung aufgegangen. Mit der δύναμις θεοῦ ist also nicht eine mechanisch wirkende, sondern eine dem Glauben sich anbietende und durch ihn sich vermittelnde Gottesmacht gemeint. Zugleich ist angedeutet, dass nur etwas ihr eine Grenze setzen kann, nämlich der Unglaube. Der Apostel will der Verzagtheit wie dem Hochmuth wehren: nur durch Gottes Macht und nur durch den Glauben, anders nicht. Aber durch sie auch gewiss und sicher und völlig, wenn sie nur im Glauben ergriffen und festgehalten wird!

Die Gottesmacht kann nicht nur als Kraft aufgefasst werden, weil die Bewahrung nicht einseitig nur eine Stärkung ist zum wirksamen Widerstand oder zum standhaften Ausharren, sondern sie besteht ebensosehr in Erleuchtung und vermittelt sich als solche vollends geistig, indem sie das Glaubensauge schärft zur rechten Wachsamkeit, zur Unterscheidung des Guten und Bösen, indem sie aber auch den Gebrauch des Wortes Gottes und des Gebetes im Glauben voraussetzt. Man beachte, dass das Bewachen und Behüten besonders in dem φρουρεῖν liegt. So verinnerlicht sich die δύναμις θεοῦ. Weder die Stärkung noch die Erleuchtung kommt unvermittelt dem Glauben zu. (Nach J. T. Beck). Am schönsten und einfachsten ist das Verhältniss Joh. 10, 27 ff. beschrieben. Zwischen dem Glauben und der Kraft Gottes entsteht eine Wechselwirkung. „Der Glaube hält sich an die Kraft Gottes, die Kraft Gottes erhält den Glauben." (Roos.) So wird die Kraft Gottes dem Glauben geradezu immanent und erzeigt in ihm ihre Energie. Aber neben dem, dass sie ihm Aufgaben zuhält und diese dann auch in

Digitized by Google

ihm und durch ihn löst, erweist sich ihre bewachende und behütende Thätigkeit doch auch aller Selbstthätigkeit des Gläubigen vorausgehend darin, dass sie allzu schwere Aufgaben von ihm fernhält, dass sie den Glauben nicht in zu grosse Versuchungen kommen lässt, die sein Vermögen übersteigen. Darum eben darf die bewahrende Gottesmacht nicht mit der erleuchtenden und stärkenden Gotteskraft des h. Geistes identifizirt werden. Es ist damit überdiess noch ein ganz transcendentes, verborgenes Allmachtswalten zur Beschirmung und Behütung gemeint.

Die göttliche Bewahrung nun geschieht auf eine σωτηρία hin, die bereit ist, geoffenbaret zu werden in letzter Zeit. εἰς σωτηρίαν kann nämlich unmöglich dem εἰς κληρονομίαν coordinirt und auch noch von ἀναγεννήσας abhängig gemacht werden (Calvin, Steiger). Nimmt man es vielmehr als Zielbestimmung zu φρουρουμένους, so ergiebt sich eine ganz parallele Anlage wie bei V. 2 u. 3, wo auch der Verbalbegriff durch Hinzufügung des Grundes, Mittels und Zieles näher bestimmt ist (Huther). In σωτηρία herrscht nach dem Wortlaut der Begriff der Rettung, Befreiung vor (gegen Huther); wie schon bei Anlass des α privativ. in ἄφθαρτον etc. bemerkt wurde, lässt sich das vollendete Heilsgut am populärsten und rührendsten via negationis bestimmen. Diese negative Färbung sollte hier am wenigsten verkannt werden, wo es sich um eine Bewahrung der noch in der versuchungsvollen Welt befindlichen Gläubigen handelt, also um eine Bewahrung, die eine Errettung aus allen Gefahren und Anfechtungen zur Folge haben muss und darum schon in Rettungsakten sich vollzieht. Auch ἐλπὶς ζ. schloss ja die Erhebung über das Eitle und Trügerische der falschen Hoffnungen in sich. Trotz der negativen Färbung soll natürlich doch mit σωτηρία das Allerpositivste, weil schlechthin Lebendige und Ewige, bezeichnet sein, indem „die lebendige Hoffnung als erfüllte und die κληρονομία ἄφθαρτος etc. als angeeignete darin befasst ist.“ (Beck.) So ist denn auch die σωτηρία recht universal zu nehmen, nicht nur etwa als himmlische Seligkeit der einzelnen Seele, sondern als allgemeine Heilsvollendung; und zwar ist es (im alttest. Sinn) hier im Brief sowohl als in den petrinischen Reden der Apostelgeschichte speziell die Enderrettung: Act. 2, 21. 4, 12, cf. 3, 19—26, wo zwar das Wort nicht vorkommt, wohl aber die Sache unzweifelhaft gemeint ist; 1. Petr. 1, 9 f. 4, 18. 2, 2. 3, 21.

Durch Beides nun, durch die Bereitung und Aufbehaltung des Erbes droben, wie auch durch die wirksame, d. h. eine Zubereitung in sich schliessende Bewahrung der Gläubigen für das Heil, ist die Bereitschaft desselben gegeben, geoffenbart zu werden, was eben ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ geschehen soll. Luther hat den Gedanken wohl getroffen mit seiner Paraphrase: „Das Erbe, dazu ihr verordnet seid, ist schon längst erworben und bereitet von Anfang der Welt, liegt

Digitized by Google

aber jetzt verborgen (freilich nicht unzugänglich für das mit Christo in Gott verborgene Leben) ist noch zugedeckt, verschlossen und versiegelt; es ist aber um eine kleine Zeit zu thun, so wird es in Einem Augenblick geöffnet und aufgedeckt werden, dass wir es sehen." Der infin. aor. bei ἕτοιμος und ἐν ἑτοίμῳ ἔχειν bezeichnet die Handlung als schnell vollendete und abgeschlossene (cf. 2. Cor. 10, 6. 12, 14. Act. 21, 13. 1. Petr. 4. 5). Es ist damit ausgedrückt: Unversehens wird's geschehen sein. In ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι selbst hat die urapostolische, glühende Erwartung der nahen, unmittelbar bevorstehenden Heilsvollendung, womit nach 4, 5 (7) der Vollzug des Endgerichtes parallel läuft, einen charakteristischen Ausdruck gefunden, aber verglichen mit dem folgenden Vers, wie sich zeigen wird, noch nicht einmal den stärksten. καιρὸς ἔσχατος ist hier jedenfalls die letzte Zeit, während sonst in den petrinischen Reden der Acta, in unserm Brief, dann aber nur noch im Hebräerbrief ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων, τῶν ἡμερῶν die ganze Endzeit von der ersten Erscheinung Christi an bezeichnet, V. 20, cf. Hebr. 1, 1. 9, 26. Act. 2, 17. 3, 19—24. Weiss, p. Lehrb., S. 83—85. Die paulinische Vorstellung 1. Cor. 10, 11 ist freilich übereinstimmend.

Es folgen die zusammengehörigen V. 6—9, die das Frohlocken der Endzeit, eine auf der Offenbarung des schon in Glauben und Liebe ergriffenen Heilandes beruhende, unaussprechliche und verklärte Freude, hervorheben als tröstliche, baldige Ablösung der jetzigen mannigfachen, aber für die Glaubensbewährung und ihr Resultat, die Seelenrettung keineswegs unfruchtbaren Leiden.

**V. 6** ist zu übersetzen: In welcher ihr dann frohlocket, die ihr jetzt, wenn es so sein muss[1]), ein wenig betrübt worden seid in mancherlei Versuchungen.

Betreffend ἐν ᾧ bemerkt Angusti: „Man würde es freilich bei jedem andern Schriftsteller auf das unmittelbar vorhergehende ἐν καιρῷ ἐ. beziehen müssen — und diess thun auch Viele; allein bei Petrus, dessen Stil so unkultivirt ist, kann's ebensogut auf ἐλπίς, κληρονομία und σωτηρία V. 3, 4 u. 5 bezogen werden," was deswegen vorzuziehen sei, weil dann ἀγαλλιᾶσθε nicht futurisch genommen werden müsse. Ohne diese unwürdige Motivirung mit dem unkultivirten Stil entscheiden sich Viele, namentlich aus dem letztgenannten Grunde (unter den Neueren Schott) für die neutrale Fassung: worüber. 4, 4 wäre dazu eine treffliche Parallele. Allein ὀλίγον ἄρτι steht im offenbaren Gegensatz zu dem καιρὸς ἔσχατος: jetzt noch ein wenig, aber bald nicht mehr betrübt, sondern alsdann mit hoher Freude erfüllt. Die futurische Fassung des ἀγαλλιᾶσθε

[1]) εἰ δέον: Tischend., Hort nach Sin. pr. m. u. B, während Lachm. nach $\aleph^c$ A C K L P ἐστιν hinzusetzte.

Digitized by Google

macht keine Schwierigkeit, umsoweniger, da der Zeitunterschied zwischen dem Jetzt und Einst durch den aor. λυπηθέντες hervorgehoben ist.[1]) Dieses part. bezeichnet überdiess die schmerzliche Erfahrung als vorübergegangen, was sie vielleicht in Wirklichkeit noch nicht ist. Allerdings könnte λυπηθέντες auch nur die Schmerzerregung, den Eintritt des Leidenszustandes als vergangen bezeichnen, während die Schmerzempfindung, der Leidenszustand selbst noch fortdauerte, aber nur die ψυχή affizirte, und somit die Freude im Geist nicht ausschlösse. Allein das mit λυπηθέντες eng verbundene ὀλίγον ἄρτι geht doch deutlich auf die Gegenwart: jetzt sind solche Leiden, zwar nicht lang andauernde, über sie gekommen, sodass Hofmann bemerkt, wenn ἄρτι zugleich der Zeitpunkt des ἀγαλλιᾶσθαι wäre, so müsste diess dadurch angedeutet sein, dass mit dem Praesens ἀγαλλιᾶσθε auch das präsentische Partic. λυπούμενοι verbunden wäre. Es wurde auch gegen Beziehung des λυπηθέντες und des ἀγαλλίασθε auf die gleiche Gegenwart eingewendet, dass nach der Auschauungsweise des Briefes der Christ in der Gegenwart viel mehr zu leiden als zu frohlocken habe. Allein im Blick auf 4, 13 f. trifft dieser Einwand weniger zu. — Es ist übrigens hölzern zu sagen: das Praesens stehe für das Futurum, etwa noch mit dem Beisatz, es werde durch eine futurische Zeitangabe (ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ) futurisch bestimmt. So Hofmann, der Beispiele aus Thucydides anführt. Winer, § 40, 2. Vielmehr ist die Zukunft dem Geistesauge des Schreibenden wirklich Gegenwart. Das Heil ist ja bereit zur Offenbarung. Die letzte Zeit steht vor der Thür: Da freuet ihr euch dann. Auch wir gebrauchen in solchem Fall bei lebhafter Vergegenwärtigung das Praesens. Ein schöner Zug ist es, dass der Apostel das, was er empfindet, unmittelbar auf seine Leser überträgt und ihnen ohne Weiteres es zueignet. Er lebt mitfühlend und sich selbst vergessend ganz in ihrer dannzumaligen Freude. Das heisst trösten.

Die Lebhaftigkeit und Innigkeit der Zukunftshoffnung, wie sie in unserm Briefe uns entgegentritt, spiegelt sich mithin sogar äusserlich in der präsentischen Ausdrucksweise. Polykarp hat in seinem Philipperbrief gerade sehr bezeichnende Stellen in dieser Hinsicht aus Kap. 1 entlehnt, aber — ein Beweis des Nichtmehrverstehens — ihnen ihre eschatologische Färbung, die sie bei Petrus haben, abgestreift. Vergl. d. II. Theil.

Als Curiosität sei erwähnt, dass Ewald, der ebenfalls den Apostel seine Leser auf ihre jetzt schon kundgegebene Freude hinweisen lässt, unter dieser „etwas Bestimmtes und damals allgemein

[1]) Die futurische Fassung ist schon sehr alt, findet sich namentlich einmal bei Origenes: ἴστε ὅτι κατὰ τὸν Πέτρον ἀγαλλιάσεσθε, ὀλίγον ἄρτι etc., auch theilweise in der Vulg. Ital. und sonst bei Lateinern, zum Theil mit dem Zusatz: in aeternum.

Digitized by Google

Bekanntes, nämlich das Zungenreden", verstanden wissen will. Das Matte der präsentischen Fassung von ἀγαλλιᾶσθε, worüber ihr euch freuet, fällt allerdings weg, wenn man den Apostel auf eine so charakteristische sichtbare Freudenäusserung anspielen lässt, was Ewald richtig herausfühlt, wenn er bemerkt: „nur so kann es hier so nachdrücklich weiter heissen: worüber (darüber, dass das neue christliche Leben mit seiner wunderbaren Hoffnung wirklich da sei) ihr frohlocket: wäre denn nicht sonst euer ganzes eigenthümlichst christliches Frohlocken umsonst?" Allein es fehlt eben ein zureichender Grund für eine so spezifische Fassung der ἀγαλλίασις, am wenigsten kann mit Ewald der Ausdruck ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος 2. Cor. 1. 22. 5. 5 hieher gezogen werden. Der Eindruck des Matten kann also in solcher Weise nicht beseitigt werden; er bleibt an der präsentischen Fassung von ἀγαλλιᾶσθε haften, ein Grund mit, sie abzulehnen. Steiger will ihm entgehen, indem er zwar Augustins imperativische Fassung des ἀγαλλιᾶσθε ablehnt, aber doch Calvins Note billigt: Caeterum non tam eos laudat quam hortatur, und bemerkt: Diese Art der Ermahnungen ist unter aufrichtigen Gläubigen die wirksamste, weil sie auf die Wirkungen der Gnade Gottes, nicht auf das blosse Gesetz hinweist. — Aehnlich Schott: doch ist er im Irrthum, wenn er glaubt, eine solche Ermahnung entspreche dem praktischen Zweck des Briefes besser als der Hinweis auf die gewisse zukünftige Freude.

Die Gewissheit einer freudenreichen Zukunft tröstet über das Trübe der Gegenwart. Das Leiden währt überdiess nur kurze Zeit. Es könnte zwar durch ὀλίγον auch als ein geringes bezeichnet werden; doch ist jedenfalls 5. 10 (cf. Apoc. 17. 10) damit nicht der Grad und das Maass, sondern die Zeitdauer bestimmt, wie aus dem Gegensatz: εἰς αἰώνιον δόξαν erhellt. Und die Verbindung mit ἄρτι (Hofmann) wie auch die Art, wie von den ποικίλοι πειρασμοί hier und im Verlauf des Briefes geredet wird, begünstigt eher die Beziehung auf die kurze Zeitdauer als auf die geringe Intensität dieser Leiden. Der beste Commentar zum Gedanken ist 2. Cor. 4. 17. — „Sei fröhlich, Volk des Herrn! Er kommt, er ist nicht fern, dein Erretter: dein Schmerz ist kaum ein Morgentraum, bald macht er ew'gen Freuden Raum. Augenblicke dieser Leiden, was seid ihr gegen jene Freuden der unbegrenzten Ewigkeit? Seht die Kron am Ziele prangen und kämpft und ringt, sie zu erlangen, wie ihr dazu berufen seid! Euch halt in eurem Lauf kein Schmerz des Lebens auf, Ueberwinder! Das Ziel ist nah: bald seid ihr da: dann singet ihr Halleluja!" (Münter.)

In dem εἰ δέον: wenn es so sein muss nach Gottes Willen — dadurch die Erinnerung an die schmerzliche Thatsache möglichst schonend eingekleidet wird — liegt eine väterliche Zärtlichkeit, der man's anspürt, wie gern sie den Betroffenen Solches ersparen würde.

Digitized by Google

εἰ δέον soll tröstlich an die Nothwendigkeit erinnern, ohne die es ja nicht geschehen würde: Wenn es geschieht, so ist es kein Ungefähr, sondern Gottes spezieller Wille, dess könnt ihr gewiss sein! Unpassend erinnert Hofmann daran, die Nothwendigkeit sei auch darin begründet, dass der Fortgang des Gegensatzes zwischen dem Reiche Gottes und der Welt es mit sich bringe, dass sie also leiden müssten. Denn so wahr diess an sich ist, hieran ist hier nicht gedacht, indem ja gerade das Zarte dieser Erinnerung nicht auf diese in den allgemeinen Weltverhältnissen, sondern in der speziellen und speziellsten Vorsehung und Leitung begründete, individuelle Nothwendigkeit hinweist. Eine unbedingte Nothwendigkeit der Leiden wird durch diess hypothetische εἰ δέον ἐστι nicht behauptet, weshalb eine Vertauschung mit „weil" die Feinheit des Gedankens verwischt. Es bedeutet: tum demum quum opus est (Beza), i. e. si Deus nobis crucem imponit, non enim semper nos Deus cruce premit: neque accersere eam necesse est aut etiam pium (Flacius). Die Prediger reden hier mit Recht davon, dass man das Kreuz nicht aufsuchen soll, wie es Etliche gibt, die da meinen, es könne mit ihnen kein gutes Ende nehmen, wenn sie nicht Trübsal haben, und die darum allerlei Kreuz über sich herbeiholen. Gott wird uns das Kreuz wohl bescheeren, wenn es uns noththut" (Kohlbrügge). „Die Vernunft will immerdar nur ihre eigenen Werke aufrichten" (Luther). Lassen wir Gott das Kreuz uns auflegen und ihm sein Maass, Art, Ort und Zeit setzen. Beides steht dem Christen wohl an: das Gebet: führe uns nicht in Versuchung! und die Bereitschaft, den πειρασμός zu erdulden, den Gottes Weisheit und Liebe ihm auflegt. Es heisst ja „wenn", nicht „weil". Die πειρασμοί bezeichnen wohl die durch den Christenstand herbeigeführten Leiden und Bedrängnisse. Sie heissen aber so mit Rücksicht auf die Art, wie sie von den Betroffenen angesehen werden sollen, worüber der folgende Vers Näheres enthält. Es sind Versuchungen, nicht Beraubungen, sie sollen nicht ihren Heilsbesitz in Frage stellen, sondern nur ihren Glauben erproben. Sie sind objektiv unschädlich, gefahrlos, nur subjektiv gefährlich (Jac. 1, 14). Immerhin bringen sie der ψυχή Betrübniss (λύπη); mit Recht erinnert Calvin gegen die Mystiker: fideles non esse truncos, nec humanum sensum ita exuisse, quin dolore tangantur. Und wenn auch Petrus mit dem ὀλίγον den Lesern zu verstehen giebt, dass diese Leiden nur eine ephemere Bedeutung haben, so bezeugt er doch durch das ποικίλοις ein verständnissinniges Eingehen in ihre mannigfache Bedrängniss und keineswegs ein theilnahmloses Leichtnehmen. Ein Wink für Prediger, das Individualisiren nicht zu vernachlässigen, mit der Tröstung ein liebevolles Eingehen in das vielgestaltige Trostbedürfniss zu verbinden. S. z. B. Kögel S. 29 unten und 30 oben.

Digitized by Google

**V. 7** hebt den heilsamen Zweck dieser Leiden hervor: nicht nur sind sie bloss von kurzer Dauer, sie sollen überdiess ein Grosses zu eurem Besten ausrichten.

Nicht ganz leicht ist zu entscheiden, womit das Verb. εὑρεθῇ zu verbinden sei, ob mit πολυτιμότερον (wie statt πολὺ τιμιώτερον zu lesen ist), also, dass letzteres das Prädikativ bildete (Steiger, Brückner, Huther) – an und für sich die einfachste Verbindung, wenn nicht die Wortstellung dagegen spräche, indem εὑρεθῇ allzusehr nachhinkte — oder mit εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμήν, wozu die allerdings in der Literatur vereinzelt dastehende Stelle Röm. 7, 10 eine Parallele darböte[1]), oder ob es endlich ganz absolut stehe und zu übersetzen sei: sich vorfinde (Hofmann), in welchem Fall Luc. 18, 8 zu vergleichen wäre[2]). Allein bei dieser letzten Auffassung steht εὑρεθῇ allzu kahl und nackt und nimmt sich entschieden hart aus. So ist denn trotz der Ungewöhnlichkeit eines solchen εὑρίσκεσθαι εἰς für die zweite Verbindung (mit εἰς ἔπαινον etc.) zu entscheiden. (So nun auch Schlatter, d. Glaube im neuen Testament, S. 444 u.)

Was heisst aber τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως? δοκίμιον ist subst., nicht adj. (Hofmann). Cf. Winer z. d. St.[3]). Ein adj. δοκίμιος lässt sich nicht nachweisen, auch Ps. 12, 7 nicht. Das Wort kann „Prüfungsmittel" in 1. Linie, „Prüfung, Bewährung, Bewährtheit" in 2. Linie bedeuten. Es kommt so selten vor, dass sich kein mannigfaltig gesicherter Sprachgebrauch feststellen lässt. Im neuen Testament steht es nur noch bei Jakobus ebenfalls im Eingang (Jac. 1, 2 f.) (nebst anderen Gedanken- und Wortanklängen an unsere Stelle [bes. πειρασμοῖς ποικίλοις]). Dort, wo Röm. 5, 3. 4 zu Grunde zu liegen scheint, kann man mit der für am gesichertesten geltenden Erklärung: „Prüfungsmittel", „Bewährungsmittel" auskommen, während in unserer Stelle die Werthbestimmung: πολυτιμότερον ungezwungen nur auf die Glaubensbewährung oder auf den bewährten Glauben selbst, nicht aber auf das Bewährungsmittel (die

---

[1]) Wiesinger, Steinmeyer, Schott, Ewald („erfunden werde als dienend zu . . ."). εὑρίσκεσθαι heisst: sich in einer gewissen Eigenschaft offenbaren, herausstellen; steht etwa mit einem Partic. als Prädikativ. — R. 7, 10 fasst freilich Steiger ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν als Einen Begriff und ergänzt dem entsprechend auch vor εἰς θάνατον: ἐντολή, übersetzt also: Und es wurde mir (in Bez. auf mich) erfunden das Gesetz zum Leben, dieses selbst ein Gesetz zum Tode.

[2]) πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς; „τὴν" πίστιν: Nach Hofmann ist τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως das Bewährte des Glaubens, d. h. der Glaube als bewährter; δοκ.: adj. neutr. Ebenso erklärt Steiger, doch ohne δοκίμιον als adj. zu nehmen.

[3]) Da von der Winer'schen Grammatik die verschiedensten Auflagen im Gebrauch sind, empfiehlt sich eine Verweisung durch Seitenzahl nicht. Das Bezügliche lässt sich indess mittelst des Stellenregisters oder Angabe der §§ in der Regel leicht finden.

Digitized by Google

πειρασμοί) bezogen werden kann, namentlich nicht wegen der Vergleichung mit des Goldes Bewährungsmittel, dem Feuer, auf die es dann hinausliefe.[1]) Wir verstehen daher am richtigsten den Glauben in seiner Bewährung oder dann die Bewährung des Glaubens. In letzterem Fall wäre dann auch bei χρυσίου: τοῦ δοκιμίου zu suppliren, immerhin nur dem Gedanken nach, nicht grammatisch, indem der abgekürzte Ausdruck ganz dem Genius der griechischen Sprache entspricht, cf. Joh. 5, 36; Mtth. 5, 20. — Nach dieser Erklärung ist δοκίμιον gleichbedeutend mit δοκιμή R. 5, 3 f. 2. Cor. 2, 9. Phil. 2, 22. 2. Cor. 2, 8 hingegen scheint δοκιμή die zur Bewährtheit führende Prüfung zu bedeuten; es kann also wie δοκίμιον sowohl aktiven als passiven Sinn haben. Ein interessantes klassisches Beispiel, das zeigt, wie die eine Bedeutung in die andere hinüberspielen kann, ist: δοκίμιον δὲ στρατιωτῶν κάματος. — Die englische Ausgabe von Westc.-Hort conjekturirt zu unserer Stelle: τὸ δοκίμιον probably a primitive error for τὸ δόκιμον.

τοῦ ἀπολλυμένου steht keineswegs müssig (gegen Wiesinger, Steinmeyer), denn der Comparativ πολυτιμότερον ist nur darin begründet, dass es sich eben beim Glauben nicht um etwas Vergängliches, sondern um etwas Unvergängliches handelt; Bewährung findet ja an beiden Orten statt, aber bei Vergänglichem und Unvergänglichem ist ihr Resultat dem Werth nach sehr verschieden. Kann man beim vergänglichen Gold durch die Läuterung im Feuer Bewährung, also Erhöhung des Werthes erzielen, wieviel mehr muss denn eine solche beim Glauben, dem unvergänglichen, durch die Läuterung erfolgen! Zu dem Art. τοῦ vor ἀπολλυμένου vergl. Winer, z. d. St. — Das folgende δὲ (διὰ πυρὸς δὲ . .) führt im Unterschied von ἀπολλυμένου auf das dem Golde mit dem Glauben Gemeinsame. — Parallelen zum Bilde: Ps. 66, 10. Sach. 13, 9. Jer. 9, 7. Mal. 3, 2 f. Apoc. 3, 18. Ebenso findet sich das Bild vom geläuterten Gold für die φρόνησις und den λόγος in auffallender, sogar wörtlicher Uebereinstimmung des Ausdrucks bei Philo, nach Lösner, observ., 471. Ferner klingt Past. Herm. Vis. IV, 3 in Gedanken und Wortlaut stark an, bes. aber 4. Esr. 16, 74. Sir. 2, 5.

Die πειρασμοί sind ein Prüfungsmittel für den Glauben, weil es sich in ihnen zeigt, ob derselbe ein unentwegtes Hangen an Gott ist in Gehorsam und Treue, ein in ihm Sichgenügenlassen und auf

[1]) Unsere Stelle braucht keineswegs aus Jakobus erklärt zu werden, und wenn der ähnliche Wortlaut eine schriftstellerische Abhängigkeit wahrscheinlich macht, so ist sehr fraglich, ob 1. Petr. von Jac. oder Jac. von 1. Petr. beeinflusst sei. Für die Petrusstelle ist Prov. 27, 21, wo neben δοκίμιον (hebr. *mazrêph*, cf. *'alîl* Ps. 12, 7) das ebenso seltene, gleichfalls unserm Brief eigenthümliche πύρωσις steht, und zwar wie jenes auf edles Metall gleicherweise bezogen, jedenfalls — sofern man eine literarische Abhängigkeit vermuthet — ausreichend, sodass man der Jakobusstelle nicht bedarf.



Digitized by Google

seine Hülfe Trauen. Ist der Glaube nur Schein, das innere Wesen Weltliebe, Weltvertrauen oder Selbstvertrauen, so wird die Probe nicht bestanden und das Resultat ist negativ. Calvin macht indessen darauf aufmerksam, dass ja solche Schlacken und unlautern Beimengsel vorhanden sein können, ohne dass indessen ein lauterer Kern fehle. Quum multae incredulitatis faeces in nobis resideant, dum variis afflictionibus quasi excoquimur in fornace Dei, purgantur fidei nostrae scoriae, ut pura et nitida sit coram Deo. Simul experimentum ejus capitur verane an ficta sit. In der Reinigung geschieht auch die Probe auf Aechtheit. — Der Glaube soll sich gleich sehr bewähren, ob es zufolge der *πειρασμοί* Verleugnung der Lustempfindungen oder Ueberwindung der Unlustempfindungen im natürlichen oder im geistlichen Leben gilt. Lustempfindungen im geistlichen Leben sind Friedensgenuss als Gefühlsseligkeit, contemplatives Geniessen etc. Unlustempfindungen sind z. B. Verzagtheit und Müdewerden im Kampf, geistliche Dürre und Trockenheit etc. Da soll die lebendige Hoffnung als eine Ueberwindungskraft sich wirksam erweisen zur Glaubensbewährung. Glaube ist hier jedenfalls ein vollerer, prägnanterer Begriff als in V. 5; hier steht auch der Artikel *ὑμῶν τῆς πίστεως*.

Die Glaubensbewährung soll bei der Offenbarung Jesu Christi resultiren zu Lob und Ruhm und Preis, für wen anders als für die Bewährten selbst, natürlich vor Allem für Gott, den Urquell alles Guten; allein hieran ist hier nicht gedacht. Cf. Röm. 2, 7. „Lob, Ruhm und Preis" bezeichnet den Gegensatz zu der Schmach Christi, in der die durch den Christenstand verursachten *πειρασμοί* hauptsächlich bestehen und auch damals bestanden (nach dem weiteren Verlauf des Briefes), wie Hebr. 12, 2 bei dem Anführer und Vollender des Glaubens das sich Setzen zur Rechten Gottes zu dem um der vorgelegten Freude willen erduldeten Kreuz und der nicht geachteten Schande. Eine eigentliche Steigerung konnte nur nach der Wortfolge der Recepta in *ἔπαινος* (Lobspruch), *τιμή* (Bekleidung mit Ehre, thatsächliche Ehrerweisung, auch gegenüber Gott vorkommend) und *δόξα* (darunter man dann etwa Herrlichkeit, das eigentlich göttliche Attribut, daran ein Mensch nur Theil bekommen kann, verstand) gefunden werden (Schott). Allein die Urkunden entscheiden für die Stellung von *δόξα* zwischen *ἔπαινος* und *τιμή*, wo es dann mit letzterem ziemlich synonym ist — wiewohl auch so noch die Bedeutung: Herrlichkeit, die es in dieser Verbindung oft hat (vielleicht Röm. 2, 7. 10 [nach Godet], für den Sinn vergl. Col. 3, 4, wo auch die *δόξα* als von dem Offenbarwerden Christi ausgehend erscheint), sich vertheidigen liesse, was Weiss (neut. Th. § 50, c, Anm. 5) zwar in Abrede stellt. Zu *ἔπαινος* vergl. Mtth. 25, 21. 1. Cor. 4, 5; zu *τιμή* Joh. 12, 26 (Apoc. 3, 21), zu *δόξα* 4, 11 und bei Paul. z. B. Gal. 1. 5.

Die *ἀποκάλυψις I. Χρ.* ist die Endoffenbarung (wie bei Paulus

Digitized by Google

1. Cor. 1, 7. 2. Thess. 1, 7) was sich schon aus dem Sinn des Verbum's (V. 5) ἀποκαλυφθῆναι ergiebt und neben Paulus auch an Luc. 17, 30 seine Analogie hat. Mit dieser ἀποκάλυψις *I. X.* fällt zusammen die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ, Röm. 8, 19. Parallele Ausdrücke sind παρουσία, φανέρωσις, ἐπιφάνεια. Gar nicht übel zur Bezeichnung des in unmittelbarer Nähe Gedachten umschreibt Luther: „wenn nun geoffenbaret wird Jesus Christus".

Endlich ist zu beachten, dass sechstens auch durch die in den Leiden bewirkte Glaubensbewährung der Hoffnungsstand objektiv gesichert, und die Hoffnung subjektiv gestärkt und belebt wird, denn die Bewährung wirkt nach Röm. 5, 4 Hoffnung, und die Hoffnung lässt nicht zu Schanden werden, weil die Liebe Gottes ausgegossen ist in die Herzen durch den heiligen Geist, der den Christen gegeben ist.

Die Verbindung nun, in welcher nach V. 8 die Leser mit Christo stehen, und auf welcher ihre künftige Freude beruht, ist eben eine Schöpfung und Offenbarung der durch den h. Geist in ihre Herzen ausgegossenen Gottesliebe. Denn diese Liebe des in Christo sich mittheilenden Gottes erzeugt ein Glaubens- und Liebesleben und erweist ihre wirksame Gegenwart in einem solchen, und diess persönliche Herzens- und Lebensverhältniss zu Christus ist als ein siebentes Unterpfand des Hoffnungsstandes hervorgehoben.

**V. 8** ist zu übersetzen:

Welchen ihr, ohne ihn gesehen zu haben, lieb habet; an welchen, auch ohne ihn jetzt zu sehen, jedoch glaubend ihr dann frohlocket[1]) mit unaussprechlicher und verherrlichter Freude.

Die Lesart ἰδόντες wird der Recepta εἰδότες vorgezogen. Beide Lesarten übrigens stellen die persönliche Bekanntschaft faktisch (οὐκ) in Abrede. Auch 2. Cor. 5, 16 steht εἰδέναι von persönlicher Bekanntschaft; von einem geistigeren, idealen Kennen Joh. 8, 19. Hier spricht der Zusammenhang auch bei der Lesart εἰδότες deutlich für den mit ἰδόντες übereinstimmenden Sinn des von Angesicht Kennens.

ἀγαπᾶν Ἰησοῦν Χριστόν erinnert in einem petrinischen Briefe lebhaft an das ἀγαπᾷς με; Joh. 21. Es gab eine Zeit, wo Petrus Jesum persönlich kannte, aber noch nicht wahrhaft liebte, dann aber auch eine Zeit, wo aus dem wahrhaften, geistigen Kennen-

---

[1]) ἀγαλλιᾶσθε hat Tischend. auch hier, haupts. nach ℵ u. A, während Hort die durch B dargebotene, auch bei Orig. sich findende Lesart ἀγαλλιᾶτε vorzieht. Sie dürfte auch wirklich vorzuziehen sein, weil ἀγαλλιᾶσθε leicht durch Conformirung mit V. 6 entstehen konnte. Der Polykarpusbrief hat die Stelle benützt, doch fehlen in der einen Handschrift die Worte: πιστεύοντες δὲ ἀγαλλι ᾶ σ θ ε und ist χαρᾷ ἀν. κτλ. unmittelbar an πιστεύετε angeknüpft.

Digitized by Google

lernen, aus der Gnadenerfahrung, ein unversieglicher Quell der Liebe entsprang. In grosser Demuth nun bezeichnet der Apostel die des Vorzugs persönlicher Bekanntschaft Entbehrenden, die den Herrn nur nie von Angesicht gesehen, als wahre Gläubige und Liebhaber — ganz im Gegensatz zu seinem früheren selbstgerechten, von Andern geringdenkenden Wesen. Nimmt man noch hinzu, wie er gleich nachher die Leser darüber tröstet, dass sie in der trüben Gegenwart den Herrn nicht sehen, indem er ihnen zu verstehen giebt, dass sie als immerhin an ihn Glaubende sich dadurch nicht brauchen irre machen zu lassen, und ihnen die dereinstige überschwängliche, weil eben durch das Schauen gekrönte Freude in sichere Aussicht stellt, so wird man dem Eindruck nicht ausweichen können, wie wenn der Verfasser in diesen Worten, trotzdem dass sie von den Lesern ausgesagt sind, die den Herrn überhaupt noch nicht gesehen, gleichwohl von seinem Gesichtspunkt aus geredet hätte, wie denn auch Bestreiter der Aechtheit 1, 8 als eine Belegstelle dafür angeben, dass der Verfasser für Einen, der den Herrn gesehen, gelten wolle.[1]) Die Stelle ist in der That, als so zart empfunden, wie nur Einer schreiben kann, der Jesum gekannt hat, eine starke Instanz gegen die Abfassung durch einen Spätling des 2. Jahrhunderts.

Beim zweiten Versglied wird sich die Fassung des ἀγαλλιᾶσθε danach richten, wie diess Verbum schon V. 6 genommen wurde; beziehungsweise: wenn sich hier die sogenannte futurische Fassung mindestens ebenso gut durch den Sinn und Zusammenhang rechtfertigen lässt, so wird diess wesentlich zur Bestätigung der dort von uns acceptirten Auffassung dienen. Die Participien zwar liessen sich bei präsentischer Fassung ebenso gut erklären, indem das jetzige Nichtsehen und doch gläubig Frohlocken, einen guten Gegensatz bildeten. πιστεύοντες müsste dann trotz des in diesem Fall etwas störenden δέ mit ἀγαλλιᾶσθε eng verbunden werden, da εἰς ὅν unbedingt mit πιστεύοντες und nicht mit ἀγαλλιᾶσθε zu verbinden ist. Allein χαρᾷ ἀνεκλάλητος καὶ δεδοξασμένῃ bezeichnet am richtigsten die durch Erfüllung der Glaubenssehnsucht verherrlichte, gleichsam gekrönte Freude gegenüber der Freude des Glaubens. Hofmann sagt treffend (S. 21), δεδοξασμένῃ bezeichne die Freude als auf eine höhere Stufe erhoben, nicht im Gegensatz zur eitlen nichtigen Weltfreude. Weiss freilich (Neutest. Theol., § 51, c) bleibt hier wie V. 6 bei der gegenwärtigen Freude stehen und findet dieselbe durch δεδοξασμένῃ als eine solche charakterisirt, welche schon durch den Glanz der zukünftigen Herrlichkeit verklärt ist, in welcher diese also gleichsam anticipirt wird. Aehnlich Schott. Für futurische Fassung Wiesinger und Huther.

[1]) Vergl. den II. Theil.

Digitized by Google

— Merkwürdig ist, wie der Polykarpusbrief (c. 1) bei abkürzender Benützung der Stelle offenbar an die gegenwärtige Freude denkt, während der Vetus Interpres Latinus desselben, die Stelle überhaupt ganz der petrinischen conformirend, gaudebitis setzt. Die von ihm erhaltene Handschrift ist älter als die älteste griechische. Die futurische Deutung der Petristelle ist überhaupt uralt und hat bei den Lateinern früh schon die Uebersetzung beeinflusst,, z. B. Augustin: exultabitis, ebenso Iren. neben gaudebitis, auch Cod. Amiatin. der Vulg., daneben vereinzelt exultatis und exultate. V. Ziegler in den Sitzungsber. der Münchner Akad. 1876, S. 619. — In 4, 13 ist das ἀγαλλιώμενοι ebenfalls von der zukünftigen, ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ anbrechenden Freude zu verstehen und als deren besonderes Charakteristikum bezeichnet (χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι). Diess dürfte auch hier mitbeweisend sein. In V. 9 wird dann noch ein weiterer Grund hinzukommen. Zunächst aber frägt sich nun, wie die beiden Participia ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δέ logisch aufzufassen sind. εἰς ὅν ist jedenfalls nur mit πιστεύοντες, nicht auch mit ὁρῶντες zu verbinden, indem ὁρᾶν εἰς grammatisch zwar gewöhnlich ist, aber den Sinn hat: auf Jemanden oder etwas hinsehen, aufmerksam achten. Mit Unrecht zieht Steiger Joh. 19, 37 herbei. Es soll durch die Participia das Verhältniss, in dem die Leser zu Christo in der Gegenwart stehen, charakterisirt werden: besteht dasselbe auch nicht in einem Sehen des Herrn, so besteht es doch auf jeden Fall in dem an ihn Glauben, und um dieses realen Zusammenhangs mit dem Herrn willen kommen sie noch zu der unaussprechlichen und verherrlichten Freude; sie haben ein Anrecht auf diese, als jetzt freilich nicht Sehende, wohl aber Glaubende. Ist jenes οὐκ ἰδόντες eine rein faktische Aussage, so wendet sich hingegen μὴ ὁρῶντες an die Subjektivität der Leser: sie sollen sich, ob sie ihn auch nicht sehen, doch dadurch (durch diesen Gedanken) nicht irre machen lassen in ihrer Zuversicht, zu jener Freude zu gelangen, denn sie seien ja durch den Glauben mit ihm verbunden. — Winer, der die gegenwärtige Glaubensfreude versteht, erklärt das μή ähnlich: μὴ ὁρῶντες heisst: obschon ihr nicht sehet, bezogen auf die Vorstellung der Angeredeten: ihr freuet euch seiner gläubig, und die Vorstellung, dass ihr ihn nicht sehet, hält euch davon nicht zurück. — ἄρτι wird von den Einen mit μὴ ὁρῶντες speziell, von den Andern mit πιστεύοντες (so Hofmann ziemlich exklusiv), von noch Andern (Wiesinger) mit beiden Participien verbunden. Im Ganzen ist die Verbindung mit μὴ ὁρῶντες am natürlichsten, doch ist sie nicht ausschliesslich zu nehmen, da es sich ja nicht ausgesprochener Maassen um einen Gegensatz zwischen jetzigem Nichtsehen und künftigem Sehen handelt, sondern um den Gegensatz zwischen ihrem gegenwärtigen Prüfungsstand, dem Glauben ohne zu sehen, und ihrer künftigen Freude, die dann allerdings auch das

Digitized by Google

Sehen einschliesst. Wäre der Gegensatz der erstgenannte und ἄρτι ausschliesslich mit μὴ ὁρῶντες zu verbinden, so liesse sich nachher ein ausdrücklicher Hinweis auf das dereinstige Schauen erwarten: statt dessen aber ist von der hohen Freude und von dem Davontragen des τέλος τῆς πίστεως die Rede, letzteres offenbar unter Rückbeziehung auf das πιστεύοντες. Auch stünde in jenem Fall dann wohl, da die Negation den Ton bekäme, οὐ, nicht μή, während nun gegenüber dem zunächst entgegengesetzten πιστεύοντες ὁρῶντες den Ton hat. Ist übrigens jetziges Nichtsehen und dereinstiges Sehen auch nicht Hauptgegensatz, so erfordert doch nebenbei ἄρτι μὴ ὁρῶντες eine gegensätzliche Hinweisung auf die Zeit, wo das Geglaubte geschaut werden wird, sodass ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ etc., das diess Schauen unausgesprochen zum Grund hat, auch deshalb mit den Participialbestimmungen nicht gleichzeitig sein kann. Alte Uebersetzer drücken das sogar aus: so Augustin. de pecc. mer. 1, 41: quem ignorabatis: in quem modo non videntes creditis: quem cum videritis exultabitis etc. und ebenso am. luxov.: quem cum videritis exultabitis. Oder wo sollte sonst der zeitliche Gegensatz zu dem ἄρτι μὴ ὁρῶντες gefunden werden, wenn nicht in dem ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀ. κ. δ. κομιζόμενοι etc.? Es spricht also auch das ἄρτι μὴ ὁρῶντες für eine futurische Fassung des ἀγαλλιᾶσθε. — Schliesslich ist noch zu bemerken, dass ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δέ kaum zu übersetzen ist: obgleich ihn nicht sehend, dennoch an ihn glaubend. Zwar möchte ich nicht mit Hofmann sagen: „In der That wäre es ein widersinniger Gedanke, wenn es hiesse: sie glaubten an Jesum, obgleich sie ihn nicht sehen, da man an das, was man sieht, nicht glauben kann“ Denn das Nichtsehen erschwert eben doch den Glauben, cf. Joh. 20, 29. Uebrigens ist das Objekt des Glaubens hier nicht nothwendig und für immer, sondern nur einstweilen unsichtbar. Es handelt sich hier nicht allgemein um πράγματα οὐ βλεπόμενα (Hebr. 11, 1), sondern, um des ἄρτι μὴ ὁρῶντες willen, um ein dereinst sichtbar werdendes Geglaubtes. Es ist diess die ἀποκάλυψις I. X. V. 7. Der Gedanke: „jetzt nicht sehen und doch glauben“ wäre mithin ganz berechtigt, allein das δέ verbietet diese Auffassung, indem es: „vielmehr“, „hingegen“, „wohl aber“ bedeutet. — Dessenungeachtet liegt es nahe, eine Reminiscenz an Joh. 20, 29. resp. an das dort mitgetheilte Herrnwort anzunehmen, und wir hätten somit in V. 8 eine, verglichen mit der oben S. 35 angedeuteten, noch auffallendere Erinnerung an die johanneische Ueberlieferung der Auferstehungsgeschichte.

Zu den Attributen ἀνεκλάλητος „zu gross, um in die für Gegenwärtiges geschaffene Menschensprache gefasst zu werden“ (Hofmann) und δεδοξασμένη „zur vollendeten Herrlichkeit gelangt“ (Huther 1866), womit die Freude schon deutlich als die zukünf-

Digitized by Google

tige gekennzeichnet ist, kommt nun bestätigend noch hinzu die Participialbestimmung κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως etc. in

**V. 9.**[1]) Nimmt man ἀγαλλιᾶσθε präsentisch, so muss man auch das Particip κομιζόμενοι so nehmen, wiewohl σωτηρία ganz unzweifelhaft wegen τέλος τῆς πίστεως das zukünftige Heil bezeichnet. Dann wäre also der Inhalt der Participialbestimmung nicht wirklich, sondern nur durch die Anticipation des Glaubens mit ἀγαλλιᾶσθε gleichzeitig. Winer: κομιζόμενοι: das sind sie schon jetzt in der Gewissheit des Glaubens. Unmöglich ist diess nicht, dass es aber doch etwas künstlich ist, erhellt daraus, dass Ewald (S. 65) V. 8 als Zwischensatz betrachten und V. 9 (κομιζόμενοι etc.) an V. 7 sich frei will anschliessen lassen; eine solche lose Anknüpfung eines Partic. im Nominativ sei nach einem Zwischensatz nicht ungewöhnlich. Indess verschwinden alle diese Schwierigkeiten, wenn man an die zukünftige Freude denkt, die eben dann anbricht, wenn der Inhalt der Participialbestimmung κομιζόμενοι ... sich erfüllt. Die Erlangung des τέλος τῆς πίστεως folgt doch der Freude zeitlich nach, die durch den eben noch nicht zu seinem τέλος gelangten Glauben erweckt wird, und pflanzt eine höhere, eine verherrlichte und ebenso wenig beschreibbare Freude, als die Gegenstände des dannzumaligen Schauens für die noch im Glauben Wandelnden schon beschreibbar sind.

τέλος ist Ende, aber auch Frucht, Ertrag nach Röm. 6, 21 f., insofern kann es Lohn und Strafe sein, vergl. unten 4, 17, 2. Cor. 11, 15, Hebr. 6, 8. Es bedeutet auch den Preis des Wettkämpfers. Hier spricht für die Bedeutung: Lohn, Preis (so die Peschito) das κομίζεσθαι cf. 5, 4. (Ueber den Sprachgebrauch bei Philo bemerkt Lösner (Observ. p. 254 f.): τέλος de eo quod quis aliqua re tractanda consequitur.) Also: innerlich nothwendiges Endergebniss, woraus sich dann die verschiedenen Bedeutungen leicht ableiten lassen. Nach Jesu Reden ist's nur der Glaube, der schon gegenwärtig Sündenvergebung vermittelt, wie viel mehr ist die schliessliche σωτηρία τὸ τέλος τῆς πίστεως! σωτηρία ist ein christlicher Urbegriff, nicht etwa spezifisch paulinisch, sondern ächt katholisch. Wenn nun die ψυχαί als Gegenstand der Errettung bezeichnet werden, so geht diess vollends nicht auf Paulus, sondern auf Jesu Lehre zurück. Dort erscheint z. B. Mtth. 16, 25 f., Joh. 12, 25, Luc. 21, 19. 9, 56 die ψυχή als Objekt der rettenden Gnade; im gleichen Sinn findet sich ψυχή auch Jac. 1, 21. 5, 20.

---

[1]) In V. 9 hat Hort nach Vatic. ὑμῶν nach πίστεως gestrichen. Es ist allerdings entbehrlich, doch wird es gestützt durch die weit überwiegende Zahl der Urkunden (ℵ A C K L P), durch die alten Versionen. Wenn lateinische Texteszeugen auch nach animarum vielfach vestrarum setzen, z. B. Aug. (der dafür dann aber nur fidei liest, so ist dieses jedenfalls eingetragen.

Digitized by Google

Leben [illegible] Bei Paulus ist der Begriff ψυχή mehr empirisch Leben, oder persönliches Leben, wie auch 1. Thess. 5, 23 ψυχή neben πνεῦμα und σῶμα. Er nennt V. 14 ψυχικὸς einen Menschen, der ethisch mit σαρξ verbunden ist und in dieser entgegengesetzt, ursprünglich göttliche, nun aber sinnlich gewordene und den natürlichen Menschen als solchen charakterisierende Lebensgemeinschaft (σαρκικός = ψυχικός, cf. Weiss, N. Theol. § 66 b) zusammen dem πνεῦμα, d. i. dem Gottesgeist als Prinzip des neuen, ewigen Lebens, aus dem er die ganze Persönlichkeit als für das ewige Leben bestimmt bezeichnet. Weiss sagt zu Rom. 8, 10 (Bibl. Th. I. S. 211): gerade die Seite des menschlichen Wesens, worauf es des religiösen Lebens Ding ist, also „dem Himmel angehört" und „zum ewigen Leben bestimmt ist" heisst bei Paulus wiederum ψυχή.

Dass die σοφία θεοῦ ψυχή nicht in einem gnostischen Sinn zu nehmen, liegt der Stelle 1. Kor. 15, 45, wo auf das darauf gründende Forschen der Prophetie die Rede kommt. Dieses bezieht sich nämlich auf die Heils-Offenbarung in Christo, auf die Vollendung des Heilswerkes.

**V. 10—12.** Offenbar soll alles auch dadurch der Hoffnungsstand der Leser als wirklich gesichert erscheinen, dass das ihnen bestimmte Heil nicht nur gestern her ist, sondern dass Propheten [illegible] darin gewesen und darüber nachgeforscht, und dass sie dann über den Lesern und ihren Glaubensgenossen nicht sich selber denken mussten, weil hier nur die Erfüllung durch's Evangelium verkündigt wurde — eine so grossartige Erfüllung, dass Engel darein zu blicken gelüstet. — Viel künstlicher scheint mir die Herstellung des Zusammenhangs bei Weiss, p. Lehrb. S. 33 f. Wenn er überhaupt die Ausführung V. 7—12 überhaupt nur unter der Voraussetzung, dass die Leser Judenchristen seien, erklärlich findet S. 103 u. s. so muss ich entgegnen, dass bei meiner Auffassung des Zusammenhangs es sich umgekehrt verhält, indem das gerade Heidenchristen ihres Heilsstandes um so gewisser versichern konnte, dass des alten Bundesvolkes Propheten schon lange geweissagt, die nun an ihnen sich erfüllen.

**V. 10.**[1] Gegenstand des Forschens ist, wie der folgende Vers zeigt, nicht sowohl die σοφία selbst, als vielmehr etwas dieselbe Betreffendes, eben in V. 11 näher Bestimmtes. Die σοφία selbst ist als mit χάρις εἰς ὑμᾶς gleichbedeutend oder wenigstens in dieser unmittelbaren Gegenstand der prophetischen Verkündigung und der diese begründenden unmittelbaren Offenbarung. Nach V. 13, wo χάρις das zukünftige Heil, „das mit der Offenbarung Jesu Christi entgegengebracht wird", bedeutet, könnte man auch hier in V. 10 speziell an dieses denken, dann wäre χάρις mit σοφία in V. 9

[1] Die ältesten Codd. haben die alex. Orthographie: ἐξηρεύνησαν.

Digitized by Google

identisch. Indessen erlaubt doch der allgemeinere Ausdruck χάρις εἰς ὑμᾶς auch eine allgemeinere, umfassendere Deutung: die ganze für euch bestimmte Gnade oder göttliche Heilsthat, nicht nur deren τέλος, die Errettung am Ende. Wenn ferner diese Gnade Gegenstand der prophetischen Weissagung genannt wird, und wenn damit parallel der folgende Vers τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας ebenfalls als Gegenstände der Vorausbezeugung des prophetischen Geistes bezeichnet, so müssen wohl eben diese Gegenstände mit zu der χάρις gerechnet werden, dann aber ist sie hier in dem weiteren Sinne des christlichen Heiles überhaupt zu nehmen, und es scheint, wie wenn diese Verallgemeinerung schon bei dem V. 9 noch so speziell gefassten Begriff der σωτηρία in V. 10 am Anfang durchzufühlen wäre. — Hofmann versteht unter ἡ εἰς ὑμᾶς χάρις die besondere, für die Heiden bestimmte Gnade, indem er das ὑμᾶς presst, das hier nicht mit einem ἡμᾶς gleichbedeutend sein könne. Mit Unrecht; denn εἰς ὑμᾶς steht schon V. 4 gewiss nicht im Gegensatz zu ἡμᾶς V. 3, und von da an ist beständig die 2. Person gewählt, nicht im gegensätzlichen, sondern im lebendig zueignenden Sinn. Hofmann argumentirt auch damit, dass es nicht nur περὶ ἧς, sondern περὶ ἧς σωτηρίας heisse; allein was soll das beweisen? — In dem Ausdruck σωτηρία ψυχῶν liegt, auch ohne dass man ihn eng individualistisch nimmt, doch etwas allgemein Menschliches, nicht der Begnadigung und Aufnahme der Heiden speziell Eignendes; bezeichnet er doch die allen Gläubigen bestimmte persönliche Errettung durch die Vollendung des Gottesreiches. — Hofmann scheint die Alternative zu stellen: Entweder war Israels Errettung oder die der Heiden Gegenstand des Forschens der Propheten. Nun sei erstere leicht mit der Verherrlichung seines Heilandes zusammenzudenken gewesen, nicht aber letztere. Allein es ist eben überhaupt die Errettung in ihrem ganzen reichsgeschichtlichen Verlauf und in ihrer Ausdehnung auf alle Völker gemeint.

**V. 11.**[1]) Dieser Vers ist wichtig für eine richtige Auffassung der Inspiration, der prophetischen Receptivität und Aktivität. Der Gegenstand der Offenbarung als solcher ist deutlich bezeichnet durch ἐδήλου - προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας und klar unterschieden von dem Gegenstand des Forschens, dem Wann und Wie der Erfüllungszeit. Diese Thatsache des Forschens, der in den Offenbarungsgehalt eindringenden und nach klarer Anschauung der Zeit und Art, wie die Erfüllung

[1]) Hort hat als Randlesart statt ἐδήλου τὸ: ἐδηλοῦτο nach patrist. Citaten, aber entgegen dem neutestamentlichen und sonstigen Sprachgebrauch, der für das Aktivum spricht. — Ganz allein steht mit Weglassung von Χριστοῦ nach τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα der Vaticanus, dem nach Ziegler (a. a. O.) nur der Cod. Fuldensis der Vulg. folgt. Doch hat sich hier selbst Hort nicht dem Vatic. angeschlossen.

Digitized by Google

sich verwirklichen werde, ringenden Aktivität nennt Kögel „den schlagendsten Beweis, dass die Gabe der Offenbarung nicht träge macht". Wenn nun aber ein Ewald[1]) den eigentlichen Offenbarungsgehalt einschränkt auf die „machtvolle Wahrheit und durchaus gleiche Ahnung aller Propheten, dass das messianische Heil sicher sei und seiner Zeit sicher kommen werde", im Uebrigen aber sagt, dass die Propheten „in ihren sehr verschiedenen Aussprüchen nur wie sorgsam nachspürende und halb errathende Forscher dem grossen Räthsel gegenüber gestanden, welcher Art dieses Heil sein und insbesondere in welcher oder welcherlei Zeit es kommen werde", ferner dass „die Einzelnen so verschieden über die besondere Gestaltung des Heils und über die Zeit seiner Erfüllung geredet, dass man wohl sagen könne, all ihr menschliches Ringen habe sich nur darum gedreht, zu erforschen, wie und wann es kommen werde", und wenn Ewald endlich erinnert, dass solche Christen wie Petrus beim Vergleichen der Weissagungen mit der geschichtlichen Erfüllung in Christo deutlich fühlen mussten, „dass die Propheten zwar dieses jetzt so nahegekommene Heil wirklich gemeint, aber es doch nicht wörtlich und buchstäblich beschrieben", so ist offenbar damit der Gedanke des Textes in modernem Interesse gefärbt, wie auch aus der Anmerkung, „dass diese ganze Ansicht auch unsern heutigen wissenschaftlichen Erforschungen des Sinnes der Propheten zu Hülfe komme", zu ersehen ist. In entgegengesetzter Richtung dürfte Hölemann (Letzte Bibelstudien, 1885, S. 579) zu weit gehen, wenn er bemerkt, dass in ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηρεύνησαν das zweimalige ἐκ nicht nur das gründliche Nachsuchen und Nachspüren, sondern wohl auch das Herausbringen durch solche Nachforschungen bedeute, und dass in dem Compositum zugleich der Erfolg mitliege, während die suchende und forschende Tendenz nach dem Zeiteintritt desselben in dem erst V. 11 nachfolgenden einfachen ἐρευνῶντες εἰς τίνα etc. gezeichnet werde. Hingegen erinnert er mit Recht: „Aus dieser denkwürdigen Stelle ergiebt sich unzweifelhaft, dass die christologische Weissagung des Alten Bundes nach der gewiss congenialen apostolischen Auffassung und Lehre keine zeitgeschichtliche (nur), sondern schlechthin (wenn diess die zeitgeschichtlichen Veranlassungen und Beziehungen verneinen soll, so ist allerdings ein Wahrheitsmoment übersehen oder ignorirt!) zukunftgeschichtlich ist, ja dass jene Propheten selbst bei ihrer Forschung danach, auf welche Zeit die ihnen vom h. Geist eingegebenen Weissagungen sich bezögen, nur dessen gewiss gemacht wurden, dass sie diese nicht ihrer Zeit, sondern zum überschwänglich köstlichen Genuss ihrer evangelischen Erfüllung erst zukünftigen Geschlechtern darböten." Ein interessanter Beleg aus der Mitte des 2. Jahrhunderts,

[1]) S. 22 f.

Digitized by Google

wie wichtig der spezielle Weissagungsbeweis, d. h. nicht nur die aenigmatische, sondern die ganz bestimmte und detaillirte prophetische Vorausbezeugung als Glaubensgrund erschien, ist Praed. Petri (bei Hilgenf. N. T. extr. c., IV., S. 59), wo ganz dieselben Heilsthatsachen als geweissagt aufgeführt werden, und wo der Ausdruck *παρουσία* als zusammenfassende Bezeichnung der ersten Erscheinung Christi sich findet. Dem Verfasser lag also gewiss die ihm von Ewald supponirte, allzu subtile Distinktion zwischen Offenbarungskern und temporärer Form der Weissagung fern. Denn auch nach ihm ist der Gegenstand der Offenbarung doch ein ganz konkreter gewesen: *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ αἱ μετὰ ταῦτα δόξαι*, und das Forschen der Propheten hat sich speziell auf Zeit und Zeitumstände der Erfüllung, insofern ja allerdings mittelbar auch auf die Art der Erfüllung bezogen. Anderseits weiss er doch auch von einer nochmaligen, freilich sehr allgemein charakterisirten Offenbarung (*ἀπεκαλύφθη* V. 12), die den Propheten als Antwort auf ihr Forschen hin zu Theil wurde, und die ihnen auch über die Zeit der Erfüllung einen Aufschluss gab, ob auch einen mehr negativen (*οὐχ ἑαυτοῖς, ὑμῖν δέ*, aus welch' letzterem, das vom Standpunkt der Leser aus geschrieben ist, für den Standpunkt der Propheten ein allgemeines: „einem späteren Geschlechte" herauszulesen). Es ist vielleicht nicht nur Exemplifikation, wenn Kögel (S. 44) erinnert: „Daniel sann in seiner Trauer um die zerstörte Stadt den 70 Jahren nach, von denen Jeremias geweissagt und siehe da! eine neue und grössere Offenbarung ward dem Sinnenden zu Theil." Diess Exempel kann unserm Verfasser geradezu vorgeschwebt und ihn zu seiner Idee angeregt haben. Noch signifikanter drückt die Stelle Dan. 12, 9—12 die Bestimmung der räthselhaften und einstweilen zu versiegelnden Weissagung für eine spätere Zeit aus.

So redet denn unsere merkwürdige Stelle nicht nur, wie es nach Ewald scheinen könnte, von einer mächtigen Erweckung von Ahnungen auf der einen, und von einem Fragen, Tasten und Errathen auf der andern Seite. Sondern wenigstens angedeutet ist eine durch Wechselwirkung des lichtsuchenden menschlichen und des immer mehr lichtgebenden göttlichen Geistes sich vollziehende Vorwärtsbewegung und Fortentwicklung der Offenbarung. Kögel dürfte keinen fremden Gedanken einmengen, wenn er den Satz aufstellt: „Diess Warten in Geduld und in heisser Sehnsucht zugleich war der Boden, auf den der Geist Christi neue Weissagungen säete." So nur erscheint der Dualismus zwischen göttlicher Inspiration und menschlichem Forschen überwunden, immerhin nicht in dem Maasse, dass jene schliesslich diesem das volle, ungebrochene Licht gebracht hätte. Die von Gott thatsächlich kommende Erfüllung geht noch weit auch über den reinsten Ausdruck der Weissagung hinaus.

Digitized by Google

Von hier aus fällt dann auch Licht auf den als Offenbarungsprinzip bezeichneten „Geist Christi", der in den Propheten wirksam war. Die alttestamentliche Offenbarung ist somit abhängig gemacht vom neutestamentlichen Offenbarungsprinzip. Das Produkt der Entwicklung der Erscheinung nach, der Christus, wird als geistige Macht, als Bildungsgesetz nnd Bildungstrieb der Entwicklung immanent vorgestellt, sie hervorbringend, leitend und der Vollendung entgegentreibend. Sekundär für das geistige Verständniss der messianischen Weissagung ist die Frage, ob diese geistige Macht von einem persönlich Präexistenten, der seine Menschwerdung zum Christus also vorbereitete, ausgieng, oder ob die in Gottes Rathschluss präexistirende Messiasidee, durch den ewigen Gottesgeist selber als eine solche geistige Macht in die Offenbarungsgeschichte eingeführt, ihre Verwirklichung anbahnte; mit andern Worten: ob unter dem Geiste Christi der Geist des präexistenten Christus oder der präexistirende Messiasgeist zu verstehen sei. Weiss, der letztere Auffassung vertritt, also den ewigen Gottesgeist versteht, „in welchem der messianische Heilsrathschluss von Ewigkeit her gefasst war, und welcher darum ebenso in den Propheten davon zeugen konnte[1]), wie er nachmals den Messias selbst zur Ausführung dieses Rathschlusses befähigte, indem er von der Taufe an während seines Amtslebens sein Geist war" (Neutest. Theol. § 48, b.) — Weiss räumt gleichwohl ein, dass die Bezeichnung „Geist Christi" nicht verbiete, an den Geist des Präexistenten zu denken, denn der von Petrus mit Vorliebe von der geschichtlichen Person Jesu als Nom. propr. gebrauchte Name „Christus" habe ganz wohl schon auf den Präexistenten übertragen werden können; nur das sei nicht wahrscheinlich, dass er so kurz nach einander bei seinem zweimaligen Vorkommen in V. 11 (*πνεῦμα Χρ.* — *τὰ εἰς Χριστὸν π.* etc.) zuerst von dem Präexistenten und dann von dem Geschichtlichen zu verstehen sei. Ich möchte auch darauf kein allzu grosses Gewicht legen, namentlich darum nicht, weil dieser Geist, auch wenn dem Präexistenten beigelegt, doch jedenfalls im Vorausblick auf die geschichtliche Erscheinung des Christus Geist Christi genannt würde, wie gerade das nachherige *τὰ εἰς Χριστὸν* etc. diess anzeigt, sondern die Entscheidung der Frage davon abhängig machen, ob sonst die Idee von der Präexistenz Christi bei Petrus, resp. in unserm Briefe und überhaupt in den Anschauungen der apostolischen Zeit nachzuweisen sei. So wenig es sich nun für jenen bestimmt behaupten lässt[2]) — über die sonst in Frage kommen-

[1]) Mtth. 22, 43 heisst es auch wirklich nur allgemein *ἐν πνεύματι*.

[2]) Weiss verneint es bestimmt. Unsere Stelle käme nach ihm eventuell allein in Betracht. Aehnlich Schmid (Neutest. Theol. II, S. 164): „Mit Sicherheit können wir aus dieser Stelle dem Petrus nicht die Lehre von einer realen Präexistenz zuschreiben."

Digitized by Google

den, aber kaum weiter führenden Stellen siehe weiter unten — so sicher ist es für letztere durch deutliche Stellen zu belegen; namentlich wird auf den „mitfolgenden Felsen Christus" 1. Cor. 10, 4 zu verweisen sein. Vergl. auch später Herm., Sim. IX, 12, 1 u. 2. Im nachapostolischen Zeitalter vollends war speziell der Gedanke unsrer Stelle, dass Christus die alttestamentlichen Propheten inspirirt habe, allgemein verbreitet, cf. Barnabas V, 6: *οἱ προφῆται ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν*, und Harnack (Patr. app. I) z. d. St. Derselbe hat (Dogmengesch. I, S. 69 ff.) in interessanter Weise gezeigt, mit welcher Leichtigkeit sich unter dem Einfluss der jüdischen Apokalyptik und Religionsphilosophie Präexistenzvorstellungen bildeten, aber auch welche Vorsicht gerade darum für die dogmatische Ausbeutung derselben geboten ist (S. 70 f., A. 1 am Schluss). Man muss daher die Frage zum mindesten offen lassen und anerkennen, dass die Deutung von dem Geiste des präexistenten Christus, den derselbe „hat und giebt", die einfachste, am wenigsten künstliche Gedankenvermittelung erheischende sei. Allein die andere Deutung ist ebenso sehr sprachlich und grammatisch möglich und inhaltlich sinnreich. „Geist Christi" ist hienach der nachmals dem Christus eignende Geist, durch Anticipation schon auf der Vorstufe seiner Offenbarung so genannt. Dieser Geist, dessen vollendetes Produkt der Christus ist, war schon vorher in den Propheten wirksam, indem er Christum in Weissagungsworten und -Bildern, in Typen (*ebed Jahve*) und auch in geschichtlichen Gestalten und Erlebnissen (z. B. David, Jeremja) präformirte, ehe er ihn in vollendeter Weise produzirte. Die Erklärung Steinmeyer's freilich: *πνεῦμα Χριστοῦ* vocatur, quatenus *ἐδήλου τὰ τοῦ Χριστοῦ* erklärt den genitiv nicht genügend. (Aehnlich Bengel: testans de Christo.) So war dieser dem geschichtlichen Christus eignende, ihn als den Messias qualifizirende, ihn in seinem Beruf bestimmende und treibende Geist allerdings dem Menschen Jesus präexistent, nicht nur im Sein, sondern auch im Wirken, nur ist er nicht sowohl in hypostatischer, als vielmehr in modaler Verschiedenheit sowohl vom Gottesgeist überhaupt, als auch vom „heiligen Geist" im Besonderen, wie nachher V. 12 der Pfingstgeist genannt wird, alsdann zu denken. Geist Christi war ja auch dieser letztere; und dass es im Grunde derselbe Geist, liegt ja gerade im ganzen Gedankenzusammenhang, der die Einheit des alten und neuen Bundes in Absicht auf Offenbarungsgehalt und Urheberschaft betonen will.[1])

[1]) Die präformirende Thätigkeit des Offenbarungsgeistes zur Beförderung eines organischen, geschichtlich vermittelten Verständnisses der Prophetie zu beleuchten, war ein Lieblingsthema des sel. Beck. In seinen dogmatischen Vorlesungen hat er gelegentlich auf die 1761 anonym erschienenen theol. Schriften von Philipp Matth. Hahn verwiesen,

Digitized by Google

Was nun die Einzelexegese von V. 11 betrifft, so ist zunächst zu bemerken, dass zu dem prophetischen Forschen mit Bezug auf die Erfüllungszeit einer erhaltenen Offenbarung ein sehr lehrreiches Beispiel aus dem Jüngerleben selber Act. 1. 6 f. sich findet. Ueberhaupt hat Gess[1]) die Frage: Woher hat denn Petrus das V. 11 Ausgesagte gewusst? gut so beantwortet: „Ohne Zweifel schloss er aus der Weise, wie es ihm selbst in Bezug auf Christi Worte ging, auf die Weise, wie es den Propheten mit den Enthüllungen seines Geistes werde gegangen sein."

Bei τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα etc. denkt man am einfachsten an diese die σωτηρία begründenden Heilsthatsachen, nicht an die unter τοιούτοις παθήμασιν καὶ δόξῃς Χριστοῦ sich vollziehende Verwirklichung der σωτηρία. Es sind die auf Christum selber wartenden, weil für ihn verordneten (εἰς Χριστόν) Leiden und Herrlichkeiten, welche letzteren indessen noch nicht abgeschlossen sind, indem sie die ganze Reichsvollendung in sich schliessen. Zur Erklärung des Plural δόξας verweist man gewöhnlich auf den Schluss von Kap. 3 und unterscheidet hienach: Auferstehung, Erhöhung zur Rechten Gottes, Königreich und auch noch Wiederkunft zum Gericht (letzteres nach 4. 5. 13. 5. 1). Hofmann zieht übrigens trefflich (S. 25 f.) auch die Herrlichkeitsoffenbarung in der Reichsgeschichte und Reichsvollendung nach Jes. 49. 6 f.: 52. 15: 53 fin. herbei. Kögel redet ebenso umfassend von der Heilung durch die Wunden von Golgatha, von der Sammlung der zerstreuten Heerde durch den auferstandenen Hirten, von der Aussendung des h. Geistes, der Annahme der Heidenwelt, der Wiederbringung Israels.

---

worin folgende Veranschaulichung im Bilde sich findet: Wie wenn eine Blume aufwächst, so ist schon der bildende Geist im Samen, der durch jedes Paar Blätter seine innere Grundbildung mehr und mehr offenbart. Darin liegt der ganze einfache Gesichtspunkt der Weissagung. Vergl. Beck, Dogm. § 3. Darüber, wie die pneumatische Auslegung, welche vom Ziel aus die organische Entwicklung überschaut, der historischen, welche die einzelne Weissagung aus ihren geschichtlichen Beziehungen, Vermittelungen und Bedingtheiten erklären soll, in keiner Weise hemmend in den Weg trete, also nicht in den Fehler der Theorie vom doppelten oder mehrfachen Schriftsinn verfalle, finden sich interessante und geistvolle Andeutungen in Becks Beilage zur Einleitung in das System der christlichen Lehre (Propädeutik), S. 282 ff., bes. 286 ff. Der pneumatischen Auslegung wird das οὐχ ἑαυτοῖς, ὑμῖν δέ vornehmlich wichtig sein, die historische wird darin eine Einseitigkeit erblicken und die Bedeutung der Weissagung in ihrer Zeit und für ihre Zeit, ihren nächsten, im Bewusstsein ihrer jeweiligen Träger am hellsten sich spiegelnden Sinn ins Licht stellen, denn „jedes organische Produkt füllt auf seiner jedesmaligen Stufe in äusserer und innerer Anlage seine nächste Stellung und Bestimmung aus", nebstdem dass es „eben damit zugleich in Gesammtzügen die Grundlage und den Typus, die präformirenden Keime der weiteren organischen Gestaltung involvirt."

[1]) A. a. O. S. 499.

Digitized by Google

Dass endlich die Summa der Vorausbezeugung des in den Propheten wirksamen Geistes Christi mit *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ* etc. bezeichnet wird, scheint abermals auf die Worte Jesu zurückzugehen, die wohl hauptsächlich nach Jes. 53 Leiden und Verherrlichung als Kern der Weissagung von Christus hervorhoben, ganz besonders auf Luc. 24, 26. 46, welche Stellen am nächsten mit der unsrigen sich berühren.[1]) Ebenso entspricht es genau den Aussagen in den petrinischen Reden der Acta, cf. 2, 24 ff. (für die *δόξα*), 4, 28. 3, 18, 2, 23 (für die *παθήματα*). Auch ein Standpunkt wie der von Holsten (Evangelium des Petrus und Paulus S. 173 ff.) leitet das urapostolische Bewusstsein vom Leiden und von der Verherrlichung des Messias, dann auch von der Heilsbedeutung des Leidens, wie es in Aussagen von Jesus selbst wurzelte, aus Jes. 53 her.

**V. 12** ist zu übersetzen:

Welchen geoffenbart wurde, dass nicht ihnen selbst, sondern euch[2]) sie dienten mit eben dem[3]), was jetzt euch verkündigt worden durch die, welche euch Evangelium geprediget haben im[4]) heiligen Geist, der vom Himmel gesandt worden, worein[5]) Engel zu schauen gelüstet.

Streitig ist in diesem Vers der Sinn des *ὅτι*, ferner ob der Satz *ὅτι — αὐτά* Zwischensatz sei oder abhängig von *ἀπεκαλύφθη*, oder ob *ἀπεκαλύφθη* ganz absolut stehe. Letztere Annahme stellt indessen den Ausdruck allzu abrupt hin. Am natürlichsten ist es doch, den Satz mit *ὅτι* davon abhängig zu machen. Dann muss er offenbar dasjenige enthalten, was den Propheten als Antwort auf ihr Forschen nach der Erfüllungszeit geoffenbart wurde. Sie mussten mit ihren Weissagungen der Folgezeit dienen, und darum wurde ihr Forschen nach der Erfüllungszeit damit beschwichtigt, dass ihnen eben diess geoffenbart wurde. Warum soll diess nicht einen „irgend leidlichen Sinn" geben, wie Hofmann behauptet? Er nimmt *ὅτι* —

---

[1]) Viel zu leicht geht jedenfalls in dieser Beziehung Ritschl (L. v. d. R. etc. II, 66) über Luc. 22, 37 hinweg. Wie subjektiv hier geurtheilt wird, erhellt aus einer Vergleichung von Ritschl mit Keim III, 295 f.

[2]) Statt *ἡμῖν δὲ διηκόνουν* ist nach den besten Codd. sicher zu lesen: *ὑμῖν δέ* . . .

[3]) Heisst es auch nicht *τὰ αὐτά*, so soll doch dem Sinn und Zusammenhang nach die Identität betont sein; sie ist ja schon angedeutet in dem sie voraussetzenden *ὑμῖν δὲ διηκόνουν*.

[4]) *ἐν* vor *πνεύματι ἁγίῳ* ist mit Hort wahrscheinlich zu streichen (nach A. B, einigen Minusc. u. griech. u. lat. Vätern). Tischend. hat es nach ℵ CKLP beibehalten.

[5]) *εἰς ἃ* ist absolut gesichert. Seltsam ist, dass fast alle lat. Väter (ausser Iren., doch nur 2, 17, nicht 5, 36) und die Codd. der Lateinbibel in quem oder in quo bezogen auf spiritu s. haben! Richtig hingegen die oriental. Uebersetzungen und die griech. Väter. . .

Digitized by Google

αὐτά als Zwischensatz und betrachtet das nachherige ἃ νῦν ἀνηγγέλη ... als Subjekt von ἀπεκαλύφθη, aber abgesehen davon, dass dann αὐτά und ἅ höchst unnatürlicher Weise auseinandergerissen wird, wo bleibt dann die Antwort auf das in V. 11 erwähnte Fragen und Forschen, wie man sie doch als Inhalt des ἀπεκαλύφθη erwartet? Die Propheten forschten nach der Erfüllungszeit. Nun erwartet man doch eine Aussage, was für einen, ob auch noch so reservirten Aufschluss sie darüber bekommen haben, und nicht eine appositionelle Bestimmung, bei welcher gar kein Gedankenfortschritt wäre, sondern im Grund noch einmal dasselbe gesagt würde: sie, denen geoffenbart wurde, was jetzt euch verkündigt worden ist, also ἡ εἰς ὑμᾶς χάρις καὶ σωτηρία, von welcher ja nach V. 9 schon die Propheten, doch wohl zufolge erhaltener Offenbarung, weissagten, oder τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ etc., was der Geist Christi in ihnen, doch wohl auch es zunächst ihnen eröffnend, vorausbezeugte. Der Gegensatz wäre dann: jene mussten über den Gegenstand der erhaltenen Offenbarung forschen, euch ist der nämliche nun klar verkündigt durch die, welche euch kraft heiligen Geistes das Evangelium gepredigt haben. Aber dieser Gegensatz wäre sehr undeutlich hervorgehoben und durch die spezielle Charakteristik des Forschens V. 11 mehr verwischt und verwirrt, als ins Klare gesetzt. Dies gilt auch gegen den anders construirenden Schott (S. 39). Wenn dann Hofmann den Zwischensatz ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς, ὑμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά von der Hinterlassung schriftlicher Weissagungen verstehen will, so ist zwar richtig, dass für die Zukunft die schriftliche Aufzeichnung von Bedeutung war, aber in den Worten liegt es nicht.

Als eine Schwierigkeit mag das διακονεῖν τινί τι erscheinen, weshalb Ewald als Subjekt von διηκόνουν: αὐτὰ ἃ νῦν ἀνηγγέλη etc. betrachtet, dem Sprachgebrauch zuwider. Allein διακονεῖν τινί τι (cf. 2. Cor. 8, 19) kommt auch bei Klassikern vor und heisst: Jemandem zu etwas behülflich sein, oder: etwas dienend darreichen. Die Art des durch die Bedienung Darreichens oder Verschaffens bestimmt sich durch die Natur des Dienstes. Hier kann es sich natürlich nicht um Beschaffung des Heils, sondern nur um Prophetendienst, d. h. um Verkündigung der Offenbarung handeln. Nur so bedienten sie die Christen mit jenen Heilsthatsachen. — αὐτά ist dem Sinne nach identisch mit τὰ εἰς Χριστὸν π. etc., aber grammatisch bestimmt durch das ἃ νῦν ἀνηγγέλη. S. Weiss. p. Lehrb. S. 33, Anm. 2: Das sei ja der schon erfüllte Theil der σωτηρία, um den sich vornehmlich die evang. Verkündigung drehe. Nachdrücklich ist dadurch die Identität des Weissagungsinhaltes mit der evangelischen Verkündigung ausgesprochen.[1])

[1]) Gegen οὐχ ἑαυτοῖς, ὑμῖν δέ wird man nicht als dem widersprechend einwenden, dass die Propheten ja doch zu ihren Zeitgenossen gesprochen

Digitized by Google

Schliesslich sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass unsere Stelle eine entschiedene Ueberwindung des jüdischen Partikularismus bezeichnet, wenn man bedenkt, dass die ὑμεῖς wenigstens grösstentheils Heidenchristen sind, und dass also die prophetische Verkündigung ausdrücklich als dem wahren Israel ohne Unterschied der Nationalität zu dienen bestimmt bezeichnet wird. (Gerade entgegengesetzt Weiss, p. Lehrb., S. 108 u., schon oben S. 40 zu V. 10—12 widerlegt.)

Merkwürdig ist, dass bei Erwähnung der evangelischen Verkündigung nicht so unmittelbar wie bei der Prophetie der Geist als das Subjekt bezeichnet ist. Während die Propheten in ihrer Stellung zur Offenbarung zunächst rein passiv gedacht werden („der Geist in ihnen bezeugt"), sind für die evangelische Verkündigung deren Administranten als Subjekt genannt. Sie reden, wiewohl πνεύματι ἁγίῳ, und diess πνεῦμα ist vom Himmel gesandt und zwar in die Herzen. (Gal. 4, 6). Es dürfte hierin ein Wink liegen, dass die Wirkungsweise des Geistes bei den Propheten und den Evangelisten als eine verschiedene zu denken sei. Durch die bleibende Einwohnung im neuen Bunde wird die menschliche Subjektivität und Aktivität gehoben, geläutert, geheiligt, zum tauglichen Werkzeug verklärt.

Mit ἀποσταλὲν ἀπ' οὐρανοῦ ist der heilige Geist als von dem erhöhten Messias ausgehend gekennzeichnet; er heisst so als die Pfingstgabe und ist als solcher verheissen Luc. 24, 49. Act. 1, 4 f. 8, ebenso in den Abschiedsreden bei Johannes. Diese Species des h. Geistes bestand vorher nicht: Joh. 7, 39. Petrus redet davon schon in der Pfingstrede Act. 2, 33, und zwar bezeichnet er den erhöhten Jesus als den, der selber den Geist ausgegossen, was er nur auf Grund von ganz bestimmten Verheissungen thun konnte. Seine Aussage ist also für diese beweisend, sofern irgend an der Authentizität seines Wortes festgehalten wird. Vergl. Gess., a. a. O., S. 3.

Ueber die Construktion von εὐαγγελίζεσθαι mit dem acc. s.

haben und an sie gesandt worden seien, wenn man an das oben über das berechtigte Nebeneinanderbestehen der historischen und der vom Ziele aus schauenden pneumatischen Auslegung Gesagte denkt. Hier ist nur einseitig hervorgehoben, dass den Propheten geoffenbart wurde, der Zweck ihres Weissagens werde erst an künftigen Geschlechtern zur vollendeten Erfüllung kommen. (Gegen Schott, der glaubt, durch οὐ — δὲ werde das ἑαυτοῖς nicht schlechthin aufgehoben, sondern es bleibe neben ὑμῖν bestehen.) Kann man übrigens nicht auch bei ihrer Mission und Verkündigung unterscheiden zwischen unmittelbaren Bezügen auf die Gegenwart und solchen Weissagungen, von denen ihnen bei ihrem Forschen nach der Erfüllungszeit geoffenbart wurde, dass sie sich auf künftige Begebenheiten beziehen, und dass also ihre Vorausverkündigung einem künftigen Geschlecht solle zugute kommen, dasselbe dieses längst prophezeiten Heils umso gewisser zu machen?



Digitized by Google

Winer, § 32. Die Art, wie von denen, welche den Lesern das Evangelium gepredigt haben, geredet wird, macht es höchst unwahrscheinlich, dass dabei an Petrus selber zu denken sei, wohl überhaupt nicht an Einen Urheber ihrer Evangelisation, sondern an verschiedene.

Es erübrigt noch die Beleuchtung des letzten Versgliedes: εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσι etc. Dazu, dass die Offenbarung des Heils an Propheten diese zu eifrigstem Nachforschen reizte, dazu ferner, dass die von jenen ersehnte Erfüllungszeit nun gekommen und jenes vorausverkündigte Heil nun Gegenstand einer Frohbotschaft geworden, die kraft des vom Himmel gesendeten Geistes an die Leser ergangen, dazu kommt jetzt abschliessend noch zu desto nachdrücklicherer Hervorhebung der Herrlichkeit dieses Heils ein Hinweis darauf, dass sogar die Engel nach einem Einblick darein sehnlich verlangen. εἰς ἃ bezieht sich auf den ganzen Inhalt des Evangeliums als der Predigt der σωτηρία, auch mit ihrer noch unerfüllten, der Hoffnung vorgehaltenen Zukunftsseite, die wohl insbesondere als die noch in Geheimniss gehüllte Vollendung die heilige Neugierde der Engel reizt. Insofern ja diese Vollendung mit der letzten Zeit schon angebrochen, insofern die Reichsgeschichte schon in diese letzte Periode eingetreten und ihr Ablauf nach prophetischer Perspektive als ein rascher, naher und unaufhaltsamer geschaut und erwartet wird, kann in dem εἰς ἃ alles das, was dieser Ablauf noch bringen wird, gut mit dem, was schon als gegenwärtiges Heil verkündigt wurde, zusammengedacht werden, und möchte ich daher weder (mit Calvin, Pellican) nur an das zukünftige Reich Christi denken, noch auch dieses ausschliessen. Am wenigsten aber ist es gestattet, das ἐπιθυμεῖν der Engel in die Vergangenheit, in die Zeit, da die Propheten forschten, zu verlegen, was schon das Präsens verbietet.

Der Gedanke selbst hatte stets für die Ausleger etwas Befremdliches, weshalb ältere auf abenteuerliche Deutungen geriethen von gefallenen, aber nicht hoffnungslos verlorenen Engeln, die gleichsam durch das Gitter ihres Gefängnisses sehnsüchtig ausschauten nach dem glücklichen, durch's Evangelium verkündigten Zustand der Christen (Didymus, nach Steiger, S. 141) oder wiederum (Anastasius v. Antioch. ibid. S. 140) von dem Wunsch der Engel, der λόγος möchte auch ihre Natur angenommen haben. Indem man ohne Berechtigung das ἐπιθυμοῦσι von einem unerfüllten Wunsch und ungestillten Verlangen verstand, verwunderte man sich über diese Zurücksetzung der Engel gegenüber den Menschen und suchte dann diesen Anstoss etwa so zu heben, dass ihnen nur eine schauende Erkenntniss versagt worden, wie wir sie als dem Worte Glaubende auch nicht besässen (Steiger). Offenbar zu weit greifend begründet man diess etwa mit der an sich richtigen Erinnerung, die Erlösung, und also auch die Heilserkenntniss sei für die Kirche vorhanden, nicht für die Engel (Hebr. 2, 16); ihnen für

Digitized by Google

sich genüge Gottes Liebe, denn sie seien heilig, die Erlösungsthätigkeit Gottes lernten sie nur an uns kennen und kennten sie daher nur in dem Maasse, als sie sich in der Geschichte der Kirche offenbare (Steiger). Zu weit greifend ist diess, weil aus der Bestimmung der Erlösung für die Menschen nicht folgt, dass die Engel, die daran nach der Anschauung der Schrift den wärmsten Antheil nehmen und deren „Gott sich in seiner auf die Errettung der Welt abzielenden Wirksamkeit bedient" (Hebr. 2, 14, cf. Weiss, nt. Th., § 120, b), den Menschen auch in der Erkenntniss dieser Erlösung in keiner Weise vorauseilen dürfen. Vielmehr ist ganz abgesehen von noch Zukünftigem, worein doch jenen freieren Geistern mehr Einblick gestattet sein dürfte, ein Vorsprung derselben auch mit Bezug auf das Gegenwärtige, jetzt schon Erfüllte und sich Erfüllende nicht unwahrscheinlich, nämlich hinsichtlich der geheimnissvollen, unsichtbaren Seite desselben, man vrgl. Joh. 1, 52 und Luc. 15, 10. So entspricht es wenigstens der Stellung und Bedeutung, welche die Engelerscheinungen in der evangelischen Geschichte einnehmen. Und woher soll der Verfasser sonst auf den originellen Gedanken gerathen sein, der bei Paulus nur Eph. 3, 10 eine Analogie hat, doch ohne dass auf schriftstellerische Abhängigkeit mit Sicherheit zu schliessen wäre, und der sonst nur etwa noch an die Rolle, welche die Engel in der Apokalypse (cf. z. B. c. 5. 7, 11. 12) spielen, erinnert. Am einfachsten denkt man eben an die Engelerscheinungen der Evangelien. Dann aber ist gewiss die Meinung nicht die, dass den Engeln ihr Wunsch versagt worden, und dass sie überall nicht mehr gesehen als die Menschen. Vielmehr ist das Verlangen als ein gestilltes zu betrachten und παρακύψαι in dem gewöhnlichen Sinn zu nehmen, wie es in der charakteristischen Stelle Jac. 1, 25 im Gegensatz zum blossen κατανοεῖν des Antlitzes im Spiegel steht: „hineinschauen unter einem sich daneben = oder darüber Hinbücken", also hineinschauen mit ganzer Hingebung. Bengel bemerkt gut: παρα — observandum; es sei dadurch angedeutet, dass die Engel ausserhalb des Heilswerkes stehen, dass es nicht ihnen, sondern den Sündern gelte. Man hat auch schon an die vorbildlichen Gestalten der über den Gnadendeckel sich bückenden Cherubim erinnert.

Man hat zum Gedanken auch 1. Tim. 3, 16 verglichen. Die Herleitung von den Engelerscheinungen in den Evangelien dürfte jedenfalls an unserer Stelle viel näher liegen als dort, wo sie von einigen älteren und neueren Auslegern angenommen, von Holtzmann und Weiss aber mit Recht zurückgewiesen wird; und zwar auch für die kritische Ansicht, die unsern Briefsteller von dem Verfasser von Luc. u. Act. abhängig sein lässt (Holtzmann u. A.), oder ihn sogar mit demselben identifizirt (Kesselring, Th. Lit. Z. 1886, S. 343). — Wenn man endlich in unserm Brief keinerlei Bezugnahme auf die

Digitized by Google

z. B. im Kolosserbrief vorausgesetzten religiösen Strömungen in der kleinasiatischen Kirche hat entdecken wollen (z. B. Weiss, Stud. u. Kr. 1865. S. 642 ff.), so dürfte hier die Vermuthung doch erlaubt sein, dass diese entschiedene Unterstellung der Engel unter Christus und seine σωτηρία aus einer polemischen Beziehung zu den judaisirenden Neigungen der Engelanbetung sich erklären möchte. Dass solche vorhanden waren, und zwar schon sehr früh, beweist nicht nur Col. 2, 18, sondern auch (nach Weizsäcker, Apostol. Zeitalter, 530, cf. 564) Apoc. 19, 10. 22, 9. Vergl. Praed. Petri et Pauli unter Petrus ad gentiles (Hilgenfeld, Nov. Test. extra can. IV, p. 58), wo als Characteristicum der jüdischen Frömmigkeit auch das λατρεύειν ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις angeführt wird. Cf. auch Orig. c. Cels. I, 26. V, 6. — Eine weitere, hieher zu ziehende Stelle folgt dann in unserem Briefe unten 3, 22.

Es folgt die zweite Abtheilung des ersten Haupttheils: 1, 13 bis 2, 10. Sie hat paränetischen Charakter. 1) V. 13—21. An die lobpreisende Schilderung des allseitig gesicherten Hoffnungsstandes der Erwählten (1. Abtheilung) schliesst sich hier die Ermahnung zu einem entsprechenden Verhalten. Dieses besteht zunächst in einer ungetheilten, concentrirten Hinwendung der Hoffnung auf das künftige Heilsgut V. 13; sodann in einer der Gnade gehorsamen Abwendung von dem früheren blinden Wandel in den Lüsten und in der allseitigen Heiligung als deren positiver Kehrseite V. 14 ff. Diese Pflicht wird gegründet auf das Wesen und Gebot des berufenden Gottes V. 15 f., auf die richterliche Gerechtigkeit des als Vater Angerufenen V. 17 und endlich auf die Loskaufung mit theurem Lösegeld V. 18. Hier als bei dem mächtigsten Motive wird der Blick wieder am umfassendsten, er wird Rückblick nicht nur zur prophetischen Vorherverkündigung, sondern noch viel weiter zurück: zum vorzeitlichen Heilsrathschluss (V. 20) und er wird Ausblick zu der durch die Auferweckung und Verherrlichung des in der Zeit erschienenen Heilsmittlers auf Gott gegründeten, unendlichen Hoffnung (V. 21), womit die Gedankenreihe, sich schön abrundend, wieder zum Ausgangspunkt, der Lobpreisung des Hoffnungsstandes zurückkehrt. Das ist die sogenannte „Unordnung" im Gedankengang des Petrus.

**V. 13.** διό bezieht sich auf den ganzen vorhergehenden Gedankencomplex, der den Hoffnungsstand der Leser constatirte, woran sich nun eine Ermahnung, von demselben in praktischer Aneignung Gebrauch zu machen, vortrefflich anschliesst. So auch Schott. — Die Hoffnung, die 1, 3 als Gnadenbeilage, als Gut dargestellt war, erscheint nun als Pflicht, als Aufgabe. (Beck.)

Die Ermahnung selbst klingt lebhaft an an den Wortlaut und Gedankenzusammenhang von Luc. 12, 35 (so auch Weiss a. a. O. S. 95), wo auch das Umgürten der Lenden und die Nüchternheit

Digitized by Google

(cf. Luc. 21, 34) im Interesse einer rechten Zukunftserwartung anempfohlen wird. Dort steht zwar *περιζώννυσθαι*. Das compos. mit *ἀνά* nur noch Prov. 31, 17 und in der von der unsrigen entlehnten Stelle: ep. Polyk., c. II, wo indessen nach gleichlautendem Eingang der Gedanke in eine andere, viel mattere Ermahnung ausmündet. Von der Gluth der lebendigen Hoffnung ist dort nichts wahrzunehmen. Vergl. den II. Theil. Das Bild *ἀναζωσάμενοι* etc. bezeichnet die geistige Bereitschaft und Rüstigkeit, die Sammlung der leicht ausschweifenden Gedanken, Wünsche und Bestrebungen und die Richtung derselben auf das Ziel, die Ueberwindung aller Nachlässigkeit und Trägheit. Kohlbrügge sehr plastisch: Wir sollen es mit dem Verstand machen, wie die Leute, die voran wollen, es mit ihren Kleidern machen: dass wir um den Verstand den Gurt der Einfalt des Glaubens legen, auf dass der Verstand nicht durch allerlei Gedanken und Ueberlegungen, die nichts fruchten, verdorben oder festgehalten werde, und wir also in unserer Hoffnung nicht gehemmt werden, sondern in ihr einen leichten Gang zu Gott haben. Kühn ist allerdings die Verbindung *τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας*. *διάνοια* ist die Thätigkeit des *νοῦς* (Hofmann), also Gedankenbewegung, Gedankenleben, Sinnesrichtung, in den älteren Paulinen nicht vertreten, hingegen in Eph., Col., 1. Joh., jedoch auch schon in LXX: Jer. 31, 33 und bei den Synoptikern Mtth. 22, 37 und Parall. (nach Deut. 6,5 LXX, wo übrigens neben *διανοίας* auch *καρδίας* gelesen wird), Luc. 1, 51. Der Gebrauch des Wortes beweist also nicht, wie man schon behauptete, eine Abhängigkeit von (Deutero-)Paulus.

*νήφοντες* fasst die leibliche und geistige Nüchternheit zusammen und äussert sich besonders gegenüber den irdischen Lüsten und Sorgen. Die Bekämpfung der berauschenden, die Energie der Hoffnung lähmenden Wirkungen der Erdenlust, wie des niederdrückenden Einflusses der irdischen Misère ist das Gebiet, auf dem sich die christliche Nüchternheit zu üben und zu bewähren hat. Kögel: „Begürtet die Lenden eures Gemüthes zur Weiterreise, zur Fortsetzung des Kampfes und der Heiligungsarbeit, seid nüchtern, hellen Auges, um Weg und Steg, um Freund und Feind zu erkennen, frei von der Wollust und der Sorge Umneblung." Mit der Nüchternheit ist gewöhnlich die Wachsamkeit verbunden, oft ist sie ausdrücklich daneben genannt, hier liegt sie übrigens schon in *ἀναζωσ. τ. ὀ. τῆς διανοίας* angedeutet; es giebt auch einen blinden Eifer und Muth, dieser ist aber durch *διανοίας* ausgeschlossen. Steht die Nüchternheit jeglicher Beneblung durch das Zeitliche entgegen, so schliesst sie natürlich anderseits auch die religiöse Hoffnungsschwärmerei aus, welche das Hoffnungsobjekt phantastisch ausmalt oder durch Vermengung des zukünftigen mit dem gegenwärtigen Äon die Aufgaben der Gegenwart versäumt und ihre Lebensbedin-

Digitized by Google

zungen verkennt (Thessalonich.: cf. 1. Thess. 5. 6. 8.). Der beste Commentar zu νήφειν ist Tit. 2. 12. 13. Dass das ἐλπίσαι τελείως wie es der Apostel mit Nüchternheit vertreten denkt, den Aufgaben der Gegenwart Licht entfremdet, zeigt auch Luc. 12. 42 ff., vergl. mit V. 35 f. — Weiss will nach Steiger's das νήφειν ausschliesslich von der Nüchternheit im Hoffen durch Vermeidung von ungesunder Exaltation und Schwärmerei verstehen: wie mir scheint, mit Unrecht. Was er zwar (a. a. O. S. 96) über dieses ungesunde Wesen speziell in den messianischen Erwartungen Israels und über die nach dieser Seite hin liegende Klippe des natürlichen Menschen in Petrus selber erinnert, hat seine Berechtigung.

Muss auf der einen Seite durch Aufschürzung der Lenden des Gemüthes und durch Nüchternheit die Seele von dem befreit werden, was sie am vollkommenen Hoffen hindert, kann die Hoffnung nur dadurch ihre Schwingen kräftig erheben, so ist's auf der anderen Seite allein die Hoffnung, welche zu dem Kampf der Heiligung, dessen Anfang eben durch jenes Aufschürzen der Lenden des Gemüthes und durch jene Erhaltung in der Nüchternheit bezeichnet wird, Kraft und Muth giebt und vor dem Müdewerden bewahrt. Und zwar die vollkommene Hoffnung[1]), zu welcher der so herrliche und allseitig gesicherte Hoffnungsstand berechtigt, die ungebrochene, ungeschwächte, zweifelfreie Hoffnung auf das schon im Eingang erwähnte grosse Heil der Zukunft, das Gnadengut, das in der Offenbarung Jesu Christi in vollendeter Weise entgegengebracht wird. Man hat zwar behauptet, die χάρις φερομένη ἐν κτλ. sei nicht selber das Hoffnungsobjekt, vielmehr sei dieses die σωτηρία; und die χάρις als der Grund, auf den die Hoffnung gesetzt werde (das bedeute ἐλπίζειν ἐπί τι), müsse die schon gegenwärtige christliche Gnade sein, denn nur auf etwas Daseiendes könne man seine Hoffnung basiren.[2]) Indessen ist der Sinn von ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ schon durch V. 7 bestimmt. Mag der Ausdruck immerhin noch in anderem Sinn vorkommen[3]), hier geht es nicht an, ihn anders zu

[1]) Hofmann und Ewald verbinden τελείως mit νήφοντες. Weiss will τελείως, das er mit ἐλπίσατε verbindet aus V. 6–9 erklären: eine Hoffnung, die sich durch die Leiden nicht überwinden lässt (a. a. O. S. 93 Anm. 1).

[2]) Steiger, Weiss, auch Huther, der zwar nur der Auslegung des ἐπί τι zustimmt, im Uebrigen aber auch die zukünftige Gnade, resp. göttliche Gnadengesinnung versteht, indem er nicht ohne Grund sagt, man könne doch sehr wohl von einem zukünftigen Ereigniss (?), von dessen Eintritt man überzeugt ist, die Erfüllung seiner Wünsche (hier die σωτηρία) erwarten. Roos hingegen versteht die gegenwärtige Gnade in der Offenbarung Christi durch's Evangelium und handelt sehr schön davon, S. 124 ff., Ergänzung 6. Ebenso Weiss.

[3]) Z. B. Gal. 1, 12 von der inneren, geistigen Enthüllung. Die erste Erscheinung im Fleisch heisst nie ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, von der Offenbarung in der evangelischen Verkündigung steht zwar R. 16, 25 ἀποκάλυψις, aber nicht mit dem gen. Ἰησοῦ Χρ., sonst nur das verb. ἀποκαλύπτειν.

Digitized by Google

nehmen. So auch Kohlbrügge (S. 56), wie Ewald, Hofmann etc. — Merkwürdig ist, dass diese Verwendung von ἀποκάλυψις *I. X.* m. W. in den nachapostolischen Schriften ohne Beispiel ist, ebenso der unserm Briefe eigenthümliche eschatologische Begriff von σωτηρία. — Somit ist auch χάρις φερομένη ἐν ἀ. *I. X.* das vollendete Gnadenheil der Zukunft, wie es mit der Wiedererscheinung Christi kommt. χάρις in diesem objektivirten Sinn ist ja auch sonst dem petrinischen Sprachgebrauch gemäss, und es scheint auch φερομένην sich damit viel besser zusammenzureimen als mit dem von Huther angenommenen Sinn. Eine merkwürdige Parallele zu dieser eschatologischen Färbung des Begriffs, die sonst nicht eben häufig ist, bietet Didache X, 6 dar: ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. — Wenn aber das zukünftige Gnadenheil zu verstehen ist, dann muss ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν das Hoffnungsobjekt selber bezeichnen, was grammatisch ganz wohl angeht, indem, wo mit ἐπί der Hoffnungs**grund** eingeführt ist, als solcher in der Regel eine Person steht, nicht eine Sache (z. B. Gott: 1. Tim. 5, 5).

**V. 14.** Dieser Participialsatz wird von Hofmann (auch Hilgenfeld, Zeitschr. f. w. Th. 1873, S. 472) noch mit dem Vorhergehenden verbunden und von ἐλπίσατε abhängig gemacht, was möglich ist, und womit dann die Nothwendigkeit, im folgenden Vers bei ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον dem Sinne nach das συσχηματιζόμενοι zu wiederholen, wegfällt. S. Winer, z. d. St., der immerhin die Verbindung mit dem Folgenden vorzieht. Ewald, auch Luther, zieht nur ὡς τέκνα ὑπακοῆς zum Vorigen. Für den Sinn des Ganzen entsteht kein Unterschied, ob man so oder anders verbinde.

In ihrer Eigenschaft als Kinder des Gehorsams, womit auf V. 2: εἰς ὑπακοήν zurückgewiesen wird, sollen die Leser sich nicht wieder anpassen dem, was hinter ihnen liegt. ὡς ist nicht vergleichend: „wie gehorsame Kinder", sondern es bezeichnet ihre Qualität, um derentwillen sich das, was die Ermahnung besagt, für sie geziemt: Bedenket, was ihr als Kinder des Gehorsams zu thun habt. Die Verbindung von τέκνον, υἱός mit einem Abstractum kommt in der griechischen Prosa sonst nicht vor, sondern ist ein Hebraismus. Im n. T. findet sie sich allerdings bei Paulus: Gal. 4, 28. Eph. 2, 3. 5, 8, woraus aber eine literarische Abhängigkeit unseres Briefes keineswegs gefolgert werden kann; denn die Verbindung kommt ebenso sehr bei den Synoptikern vor: Mtth. 11, 19. Luc. 7, 35 (cf. Hos. 10, 9 LXX) Luc. 16, 8, und bei Johannes (12, 36). Bezeichnet wird dadurch die innigste und zwar in Fleisch und Blut übergegangene Zusammengehörigkeit. Die ὑπακοή erscheint als die ganz bestimmende Lebensmacht, das Lebenselement, das Lebensprinzip, ja der Lebensursprung. (Winer, § 34, Anm. 2, wo auch auf unten stehende Bemerkung Steiger's verwiesen ist.) „Kinder Gottes, die durch den Gehorsam als solche sich kenntlich machen",

Digitized by Google

wie Calvin interpretirt, verwischt die eigenthümliche Idee. Der Gehorsam wird nicht nur als Merkmal der Gotteskindschaft, sondern durch den speziellen Ausdruck τέκνα ὑπακοῆς als alleiniges, absolutes Lebensprinzip eines Christen gefordert. Nicht ohne Glaubensgehorsam wird man ein Kind Gottes; aber wenn man nun ein solches geworden (durch die Neugeburt nach 1, 23 cf. 2, 2 oder adoptionsweise im paulinischen Sinn), so entsteht erst die Aufgabe, ein Kind des Gehorsams zu sein und immer mehr zu werden. — Steiger führt S. 153 f. in interessanter Weise aus, dass der Genius der Sprache das Allgemeine ursprünglich nicht als ein Abstractum, sondern als etwas Reelles, Zeugendes, als ein Lebensprinzip, darum als ein Reelleres und Früheres vorgestellt habe als das Einzelne, dieses daher als sein Erzeugtes. Er erinnert an die Realität der platonischen Ideen, des Allgemeinen, und an den Realismus der Scholastik gegenüber dem Nominalismus, worin die hauptsächlich orientalische, lebendige, in der Bibel geheiligte Anschauungsweise einen philosophischen Gedankenausdruck gefunden. In τέκνα φωτός dürfte dieser Ursprung noch am durchsichtigsten sein.

Zuerst wird nun negativ bestimmt, was ihnen in ihrer Qualität als Kindern des Gehorsams nicht mehr zieme: ein sich Anpassen den vorigen Lüsten, sich in eine denselben entsprechende Haltung (σχῆμα) Begeben, nämlich im Wandel. Denn das σχῆμα schliesst auch das Aeusserlichste nicht aus; mithin kann das dem Christen geziemende σχῆμα nur dann zu Stande kommen, wenn er sich auch von den vielfältigen individuellen Ausgestaltungen des Lustdienstes fernhält. Für ehemals heidnische Leser wurde damit auf den ganzen Complex heidnischer Unsitten angespielt. — συσχηματίζεσθαι kommt im n. T. nur noch Röm. 12, 2 vor und ist überhaupt ein seltenes Wort, auch in der klassischen Gräcität (Plat., Arist.), weshalb die Bekanntschaft unseres Briefstellers mit dem Römerbrief am Gebrauch desselben eine Stütze hat.[1]) Es bedeutet: Sich nach etwas anpassen, bilden, conformiren.

Die früher in der Zeit der Unwissenheit herrschenden Begierden sind noch immer versuchliche, verführerische Mächte; man spürt sie, aber man soll weder innerlich noch äusserlich mehr sich ihnen anpassen, weder sein Gemüthsleben, noch seinen Wandel ihnen conformiren, sich in keiner Weise nach ihnen richten. Vergl. Kögel, S. 56. Die Kraft dazu liegt in der lebendigen Hoffnung auf das uns zugesicherte, das höchste Verlangen und Sehnen wahrhaft und ewig stillende, daher vor Allem aus begehrenswerthe Heilsgut. Durch diese himmlische Begierde müssen die irdischen und betrüglichen Begierden und Lüste in den Schatten gestellt und überwunden werden. Letztere hatten ihre Zeit, so lang man von nichts

[1]) Vergl. den II. Theil.

Digitized by Google

Besserem wusste: ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν; es kann damit nicht eine doch immerhin durch das Gesetzeslicht aufgehellte, jüdische, sondern nur eine heidnische Vergangenheit gemeint sein, und mit Recht wird in diesem Ausdruck ein Hauptbeweis dafür erblickt, dass die Leser Heidenchristen waren. Weiss, der mit vielen Aelteren, aber wenig Neueren sie als Judenchristen ansieht, erinnert zur Erklärung von ἄγνοια daran (Stud. und Krit. 1865, S. 624), dass, wie die Polemik Christi in den Evangelien aufs Deutlichste lehre, der Mangel in der damals herrschenden jüdischen Auffassung des Gesetzes darin gelegen, dass man demselben durch die Befolgung äusserer Satzungen und allenfalls durch die Vermeidung grober Thatsünden genug zu thun wähnte, aber die tieferen, sittlichen Anforderungen desselben verkannte. Allein diese direkt verschuldete ἄγνοια charakterisirt nicht den alttestamentlichen Standpunkt als solchen und war daher bei gewesenen Juden nicht ohne Weiteres als ihr unzweifelhafter, einstiger Zustand vorauszusetzen (vergl. ein entgegengesetztes Beispiel: Röm. 7). Wenn Petrus in der Tempelrede (Act. 3, 17) die Verwerfung Christi durch Israel eine Unwissenheitssünde nennt (κατ' ἄγνοιαν ἐπράξατε) und Paulus von seinem einstigen Verfolgen der Christen sagt (1. Tim. 1, 13), dass er es unwissentlich gethan (ἀγνοῶν ἐποίησα), so ist das etwas ganz Anderes, als wenn hier die frühere Periode der Leser, wo die Lüste herrschten, durch ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν charakterisirt wird. Denn damit wird nicht eine einzelne Verblendung, sondern ihr ganzer Zustand beschrieben, es war die Aera der ἄγνοια. Wollte man das, ob auch entartete Judenthum so bezeichnen, so würde man die alttestamentliche Offenbarung völlig ignoriren. Das anerkennt eigentlich auch Weiss, a. a. O., S. 178 f., Anm. 1), Schluss. Ganz ungehörig ist es, bei ἄγνοια an die alttestamentliche Unterscheidung zwischen Schwachheits-, Irrthums- und Unwissenheitssünden (κατ' ἄγνοιαν Lev. 5, 18, ἐν ἀγνοίᾳ Lev. 4, 2 bei Aquila und Symmachus) und den *bejad ramah* begangenen zu denken (ebenfalls Weiss a. a. O., S. 175 f.); doch Jemand, der diess nicht thut, wie Holtzmann (Schenkels Bibellex. IV., S. 494 u.), sollte dann auch nicht schon zwei Seiten weiter unten (S. 496) Hebr. 5, 2; 9, 7 als Parallelen anführen, die eine Abhängigkeit unseres Briefes vom Hebräerbrief beweisen sollen! ἄγνοια in unserer Stelle ist vielmehr mit Act. 17, 23. 30. Eph. 4, 18 zusammenzustellen, und es ist das Vorkommen dieses typischen Ausdruckes für die heidnische Unwissenheit in dem apokryphen *Κήρυγμα Πέτρου* unter Petrus ad gentiles zu vergleichen (Hilgenfeld, N. Test. extr. can. IV, p. 56). — Die ἄγνοια ist endlich in unserer Stelle nur als vormaliger faktischer Zustand gedacht, über ihre Ursachen ist nichts gesagt; sie ist allerdings verschuldet (R. 1, 21 γνόντες τὸν θεόν etc.), sie ist Folge, wie Ursache von Sünde.

Digitized by Google

Schon oben wurde bemerkt, dass man um der Gleichförmigkeit willen mit der negativen Participialbestimmung „μὴ συσχηματιζόμενοι" ein entsprechendes: „euch verhaltend" auch zu κατὰ τὸν καλ. etc. V. 15 hinzudenken könne. Steiger bemerkt übrigens treffend: Die positive Bestimmung sei, statt wie die vorige einen eignen Participialsatz zu bilden, sogleich in lebhafter Rede mit dem Hauptsatz verschmolzen worden. Es tritt nämlich nun der negativen Ermahnung, nicht nach den früheren Lüsten sich zu richten, ein positiver Hinweis auf die wahre Richtschnur gegenüber. Diese ist der heilige Gott, der die Leser berufen hat. κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ist sehr nachdrücklich vorangestellt, weil die Berufung die neue Lebensgestaltung und Lebensführung inaugurirt, wie die Eigenschaft des Berufenden als des Heiligen sie normirt. Luther übersetzt: nach dem der euch berufen hat und heilig ist. So kommen beide Prädikate zur Geltung. Sie haben einen Ruf erhalten und zwar von dem Heiligen. Der aor. bezieht sich auf die in einem bestimmten Zeitpunkt eingetretene Berufung. Diese ist nach 2, 9 eine Berufung aus der Finsterniss zum Licht, insofern hat sie der Aera der ἄγνοια ein Ende gemacht; sie ist ferner eine Berufung des Heiligen, der seine Heiligkeit geoffenbart hat als Gesetzgeber (schon im a. B. und vollkommner noch in den Geboten Christi, auf die freilich hier nicht Bezug genommen ist), und insofern hat sie der Herrschaft der ἐπιθυμίαι ein Ende gemacht — denn das Gesetz bringt die ἐπιθυμία zum Bewusstsein (Röm. 7, 7: τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ἤδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις) — und hat die Gottesherrschaft inaugurirt (Eph. 4, 22 bis 24), die durch die ὑπακοή sich verwirklicht. Insofern in ὑπακοή das Aufhorchen und Gehorchen sich zusammenfasst, besteht darin die menschliche Antwort auf das göttliche καλεῖν. Der heilige Berufer sucht τέκνα ὑπακοῆς! Die Berufung ist übrigens nicht durch's Gesetz, sondern durch's Evangelium geschehen, durch den Vater unseres Herrn Jesu Christi (V. 17), aber in ihm ist den Lesern, die vorher gesetzlose Heiden waren, zugleich auch der heilige Gott und sein Gesetz, freilich nicht in alttestamentlicher Bestimmtheit, nahegetreten. Und dieses steht denn auch hier zunächst im Vordergrund, während das evangelische Motiv erst V. 18 ff. zur rechten Geltung kommt. Einstweilen wird die Forderung, nach dem Heiligen, dessen Ruf an die Leser ergangen, den Wandel zu gestalten, ganz alttestamentlich ausgesprochen und begründet. — Auch Weiss sagt, die Berufung zum Heil sei sichtlich als Berufung zur Kindschaft gedacht (N. t. Theol. § 45, d), sonst aber allerdings mehr in dem allgemeineren, alttestamentlichen Sinne, wonach Berufung mit Erwählung identisch sei, oder als Ausdruck für die Bestimmung zur Ausführung eines göttlichen Auftrags bei Petrus zu nehmen (2, 9. Act. 2. 39. 1. P. 5, 10 analog der ersten Bedeutung; 1, 15.

Digitized by Google

2, 21. 3, 9 analog der zweiten). In den Reden Jesu ist Berufung so viel als Einladung zum Eintritt ins Reich Gottes und zur Erfüllung der hiezu nöthigen Bedingungen. Bei Paulus endlich ist sie ein bestimmtes, genau definirtes Gied in der Heilsordnung, die erste, durch die Predigt erfolgende Aufforderung zur Annahme des Heils. R. 8, 30. 9, 11. 24. 1. Cor. 1, 9. 1. Thess. 4, 7. 5, 24. 2. Thess. 2, 14 (Weiss, a. a. O., S. 141 f.). — Gemäss nun der Berufung von dem immerhin in neutestamentlicher Weise gedachten „Heiligen" ist nicht nur partielle, nicht nur ceremonielle, sondern dem neutestamentlichen Gottesbegriff entsprechende (V. 17 *ἀπροσωπολήπτως — κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον*, V. 18 ff.) totale Heiligung Pflicht und Aufgabe, ein Heiligwerden *ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ*. Der imperat. aor. *γενήθητε* ist kräftiger und dringender als der des Praesens (Winer, § 43, 4). Dass aber mit Huther zu übersetzen sei: Seid heilig, indem der imper. von *γίνεσθαι* den nicht vorkommenden von *εἶναι* vertrete, und indem diess der zu Grunde liegenden LXX-Stelle (Lev. 11, 44 = 19, 2 = 20, 7) entspreche, möchte ich bezweifeln, denn einmal hat die LXX in allen drei Stellen *ἔσεσθε* und nicht einen imper. von *γίνεσθαι*, und sodann lässt sich fragen, ob nicht der Apostel gerade gegenüber der levitischen Reinheit, die eine vollendete Thatsache ist, das sittliche Heiligwerden betonen wolle.

Sogar in dem Citat (Lev. 11, 44; 19, 2; 20, 7) **V. 16**[1]) hat die Recepta abweichend von LXX *γένεσθε*, allein hier sprechen doch die besten Codd. für *ἔσεσθε*. Steiger freilich hält diese Lesart, weil der LXX entsprechend, für von dorther eingetragen. Dass die Berufung zum Christenstand, eine neutestamentliche Heilsthatsache, mit der auf ein Grundgebot des alten Bundes gestützten Aufforderung, dem heiligen Berufer nachzuwandeln und ähnlich zu werden, verbunden wird, stellt die Einheit des a. und n. Bundes, wie sie unser Brief durchweg betont, in helles Licht.

**V. 17.** Ewald lässt sonderbarer Weise schon hier den Satz beginnen, dessen Hauptverbum V. 22 *ἀγαπήσατε* sei, er kann diess nur, weil er V. 17 fin. *ἀναστρεφόμενοι* statt *ἀναστράφητε* liest, behauptend, diess sei die ursprüngliche Lesart des Sin., bekommt aber nichts desto weniger dann zu dem eigentlichen (V. 17 a) noch drei Participialvordersätze, von denen der mittlere selber wieder seine mehrfachen Dependenzen hat, also ein äusserst loses, schleppendes Satzgefüge.

Hofmann lässt, wie es scheint, ohne Ewald's Ansicht zu ken-

---

[1]) Für den Sinn gleichgültig ist, ob mit dem Sin. vor *γέγραπται*: *ὅτι*, oder aber mit den meisten Urkunden *διότι* und wiederum ob vor *ἐγὼ ἅγιος* mit Tischend. nach Sin. abweichend von den Leviticus-Stellen *διότι*, oder mit Hort diesen entsprechend nach Vat. und den meisten Urkunden *ὅτι*, sowie ob *εἰμι* gelesen, oder — was bessere Bezeugung hat — nicht gelesen werde.

Digitized by Google

nen, den Satz, der ἀγαπήσατε V. 22 als Hauptverbum hat, wenigstens V. 18 mit einem ersten Participialvordersatz beginnen. Dagegen spricht indessen der offenbare Parallelismus der beiden Ermahnungen V. 14—16 und V. 17—21: Nicht mehr nach den früheren Lüsten euch richtend, sondern gemäss dem heiligen Berufer werdet auch heilig im Wandel, denn so hat Gott (im alten Bund) geboten. Und wenn ihr ja doch den unparteiischen Richter zum Vater habet, so wandelt in Furcht hienieden, indem ihr bedenket den theuren Preis der (neutestamentlichen) Loskaufung aus dem vormaligen, eitlen Wandel. So stehen sich gegenüber Gott als der Berufer am Anfang des gegenwärtigen Christenstandes und als der Richter am Ende: dann die alttestamentliche Begründung der ganz parallelen Ermahnung zu heiligem Wandel V. 16 und die neutestamentliche V. 18 ff., ferner der Gegensatz zum früheren Wandel als Pflicht V. 14 und die Loskaufung aus demselben als Gnade (zur Begründung der nämlichen Pflicht). So wird es denn wohl bei der herkömmlichen Verbindung bleiben.

Der Inhalt von V. 17 ist kurz dieser: Keine Schoosskinder, sondern Kinder eines Vaters, der zugleich unparteiischer Richter! Auch 2. 23 wird in unserm Brief Gott als der Richter bezeichnet: 4. 5 hingegen nach dem Zusammenhang Christus nach einer auf Grund von Jesu Wort im N. T. begründeten und auch in nachapostolischen Schriften (Barn. 7. 2. Polyc. 2. 1. 2. Clem. 2. 1. Hegesipp. bei Eus. III. 20. 4) sich findenden allgemein-christlichen Anschauung. εἰ ist hier nicht bedingend, sondern mit Calv. zu reden, particula assertiva non dubitantis, sed rem notam praesupponentis: „wenn ja“, „wenn ja doch“. Der Verfasser beruft sich auf eine ihnen wohlbekannte Thatsache. — Durch das ἐπικαλεῖσθαι wird das göttliche καλεῖν gleichsam erwiedert. In der Anrufung Gottes als des Vaters findet man wohl mit Recht eine Anspielung auf den Gebrauch des Unser Vaters, richtiger als mit Hort eine Verweisung auf Jer. 3. 19. Es lässt sich übrigens auch an die liturgische Formel ὁ θεὸς καὶ πατήρ denken, vergl. oben S. 17. ἀπροσωπολήπτως kommt im n. T. sonst nicht vor, hingegen bei Barn. 4. 12. bei Clem. Rom. (c. 1. in anderer Verbindung, nicht auf Gott bezogen). Zu vergleichen ist übrigens Act. 10. 34, wo in petrinischer Rede es von Gott heisst, er sei nicht ein προσωπολήπτης. Unsere Stelle bezeichnet gegenüber dieser einen Fortschritt im Sinn der Verallgemeinerung und gleichzeitigen Vertiefung der Wahrheit über ihre nationale Beziehung hinaus. Sonst ist, dass Gott unparteiisch richtet, allgemeine Schriftwahrheit und nicht durch Entlehnung aus Col. 3. 25 abzuleiten (vergl. Röm. 2. 11. Gal. 2. 6. 5. Mos. 10, 17, wo θαυμάζειν πρόσωπον steht, was mit λαμβάνειν πρόσωπον abwechselt, s. 3. Mos. 19. 15. Jud. 16), ebenso dass beim Endgericht die Werke entscheiden (cf. 2. Cor. 5. 5. 10. Gal. 6. 7—9. Matth. 16.

Digitized by Google

27. 25, 31. R. 2, 6 etc.). Eine Feinheit aber liegt in dem sing. ἔργον, indem er das Verhalten in seiner Einheit, seinem Gesammtbestand, Gesammtertrag und inneren geistigen Zusammenhang, als das summarische Lebenswerk darstellt. R. 2, 6 und in der Apoc. steht der plur., hingegen ist der sing. πράξις Mtth. 16, 27 zu vergleichen. Nach dem Wort des Herrn Mtth. 7, 17. 18 kann das Endergebniss dieses Gerichtes nur ein duales Entweder — Oder sein. Treffend bemerkt Steiger: „Durch dieses Gericht werden alle Menschen in zwei Klassen zerfallen; denn nach allen Stellen über dasselbe werden bei den Einen nur böse, bei den Andern nur gute Thaten zum Vorschein kommen, so dass nicht von Weitem an eine Abwägung und Subtraktion der guten und bösen Werke zu denken ist. Das ganze Leben erscheint vorerst als Ein Werk: bonum malumve (Bengel) R. 2, 6—10. Ein solches aber ist es nur, entweder vom Glauben aus, als ein in guten Werken beharrliches Streben nach der Seligkeit, oder von dem Ungehorsam gegen die Wahrheit aus, als Gehorsam gegen die Ungerechtigkeit. So wird aus den guten Werken der Glaube erkannt, aus den bösen der Unglaube, und es findet dabei keine Schwierigkeit in Betreff der guten Werke der Ungläubigen statt, da es überhaupt unmöglich ist, dass sie solche verrichten". Auch wenn sie in Einzelnem dem Trieb des Geistes zum Guten folgen, so bleibt diess eben vereinzelt und sporadisch und reiht sich nicht ein in den Zusammenhang ihres Thuns. Aehnlich sind die einzelnen Sünden der Gläubigen zu betrachten. Indem bei ihnen Ein Gotteswerk, der Glaube (Joh. 6, 29) hervorragt und die Einheit ihres sittlichen Wesens bestimmt, also auch für die einheitliche Beurtheilung desselben den Ausschlag giebt, werden jene Sünden zugedeckt durch die in solchem Glauben angeeignete Gnade, Joh. 5, 24. Insofern ist Beides wahr: κατὰ τὸ ἔργον und Röm. 2, 16: (κατὰ) τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, denn diese κρυπτά treten als Glaube oder Unglaube in den Werken hervor.

Wenn Christen, die Gott als ihren Vater anrufen, zu einem Wandel ἐν φόβῳ ermahnt werden, so ist natürlich nicht die 1. Joh. 4, 18 gemeinte Furcht zu verstehen, aber auch nicht bloss die Ehrfurcht (gegen Ritschl, Lehre von der Rechtf. etc. II. S. 363), sondern nach dem Zusammenhang die heilige Scheu vor dem Ernst des das Böse verdammenden Richters: timor securitati opponitur, bemerkt Calvin. Hier in dieser Stelle ist nur auf diesen objektiven Grund der Furcht ausdrücklich hingewiesen, nicht aber auf den in der subjektiven Beschaffenheit des Gläubigen als eines Sünders und schwachen Menschen liegenden Grund: Möglichkeit des Abfalls. Zu vergleichen ist 2, 17: τὸν θεὸν φοβεῖσθε und für den Consensus auch in der Lehre von der Gottesfurcht Mtth. 10, 28, 2. Cor. 7, 1. R. 11, 20, Phil. 2, 12, Act. 9, 31. Weiss, a. a. O., S. 170 ff., behauptet einen Dissensus von Johannes sowohl als Paulus (bes.

Digitized by Google

wegen R. 8. 15. cf. 2. Tim. 1. 7), denn bei diesem letzteren sei die Furcht das Characteristicum des überwundenen Knechtschaftsverhältnisses. Dem entspreche, dass von der der Furcht gerade entgegengesetzten Liebe bei Petrus auch nichts zu finden sei. Allein soll denn die stark betonte Liebe zu Jesu (1. 8. 2. 2. 3) von der Gottesliebe abgelöst sein, und worauf soll sich die so besonders angelegentliche Ermahnung unseres Briefes zu inniger Bruderliebe gründen? — Dass an unserer Stelle die Furcht eingeschärft wird, geschieht nicht wegen des Vaternamens Gottes, dem vielmehr die Liebe entspricht. In die Aneignung der Gnade darf die Furcht in keiner Weise eingemengt werden: „non vult apostolus ut metuant fideles ne sint in gratia, sed ne gratia excidant. Timor securitati opponitur, non fidei πληροφορία, neque nos metum vigilantiae excludimus sed diffidentiae" (Quenstedt gegen Bellarium). Bei Steiger S. 169. Vielmehr dringt der Apostel um dessentwillen, dass Gott-Vater ein unparteiischer Richter genannt ist, auf Furcht. So auch Steiger S. 168. Er citirt eine Stelle aus Oecumenius und Theophil. (über diesen Comment. cf. Herz. Realenc., 2. Aufl., IV, S. 452), wo letzterer eine elementare Furcht, die Straffurcht πρὸς τὸ σωφρονεῖν ἐκκαλούμενον und eine vollkommene Furcht unterscheidet. Diese hat zum Zweck „das Vollendetwerden in der Liebe dessen, zu dem die Freundschaft neigt", und besteht „in einer eifrigen Bemühung und sorgsamen Furcht, dass nichts von alledem ihm fehle, was man so sehr Liebenden schuldig ist". Hier wird erklärt: ὁ φόβος ὑμῖν οὗτος συμπάρεδρος ἔστω· ὡς ἐξ ἀγάπης ὑμεῖς τοῦ πεποιηκότος (εἰς υἱοὺς αὐτοῦ) γενόμενοι καὶ οὐκ ἐξ ἔργων. Diese Auslegung geht offenbar auch zu weit, ist aber insofern bemerkenswerth, als sie noch eine höhere Stufe der Furcht, die Liebesfurcht statuirt. — Endlich erscheint die Betonung des φόβος bei Petrus auch individuel psychologisch begründet im Blick auf seine frühere Vermessenheit. Eine Beziehung auf Mal. 1, 6 ff. anzunehmen, liegt ebenfalls nahe. — Durch den Zusatz τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον mag auf die Versuchungen und Gefahren des Erdenlebens als eines Lebens in der Fremde leise angespielt und damit der in der Verführbarkeit der Erdenpilger liegende subjektive Grund zur Furcht doch noch angedeutet sein. Zur Vergleichung Philo: φιλαρέτῳ κατοικεῖν οὐ δίδωσιν ὁ θεὸς ὡς ἐν οἰκείᾳ γῇ, τῷ σώματι. ἀλλὰ παροικεῖν ὡς ἐν ἀλλοδαπῇ μόνον ἐπιτρέπει χώρᾳ (quis rer. div. haer. p. 518 D.) Bei Steiger S. 167.[1])

[1]) Beachte auch, wie, entsprechend schon dem Hebräerbrief (12, 28 cf. 4, 1) in den nachapostolischen Schriften, besonders bei Barn. (2, 2. 4, 11. 11. 11 etc.), auch Hermas (Mand. VII, VIII, 9 πίστις, φόβος, ἀγάπη) die Furcht Gottes als wesentliches Stück des christlichen Lebens betont und neben der ὑπομονή als βοηθὸς τῆς πίστεως bezeichnet wird (cf. 1. Cl. 58), und zwar 2, 2 in nächster Verbindung mit der Lehre von dem ἀπρο-

Digitized by Google

**V. 18.** Wenn dieser Vers zum Vorigen zu ziehen ist, wie ich annehme, so soll er die Ermahnung, in der Furcht zu wandeln, noch durch eine nachdrückliche Erinnerung verstärken. Hofmann bestreitet, dass der Hinweis auf den theuren Preis, den die Erlösung gekostet, dazu dienen könne; mit Unrecht! man vergl. Hebr. 10, 26—31[1]) mit 12, 28 f. 2, 3.

*εἰδότες* als Partic. zum imperat. hat selber imperativische Bedeutung: das sollt ihr wissen. Gerhard gut: expendentes. Auch Luther ganz gut: „und wisset", besser als die scheinbar genauere, aber den Sinn schwächende Zürcher Uebersetzung „da ihr wisset". Ohne jene emphatische Bedeutung im imperativischen Sinn wäre *εἰδότες* ganz überflüssig, und es könnte unmittelbar folgen: weil ihr nicht mit Vergänglichem etc. *φθαρτοῖς* ist substantivisch; nicht als Adjektiv mit *ἀργυρίῳ* etc. zu verbinden. Winer, § 59, 5: „Nicht mit vergänglichen Dingen". Die Vergänglichkeit des sonst ja auch werthvollen Silbers und Goldes, wird betont im Gegensatz zu dem unvergänglichen Werth des Blutes Christi, wie er theils in dem nachher noch zu erklärenden *τιμίῳ* ausgedrückt ist, theils in der Qualifizirung desselben als Erlösungsmittel aus der *ματαία ἀναστροφή*, aus dem durch die Nichtigkeit und Vergänglichkeit seiner Ziele charakterisirten Wandel. — Ritschl, Lehre v. d. R. etc. II. S. 177, 238, nimmt eine gegensätzliche Beziehung der *φθαρτά* zu dem Opferblut des zum Heile der Menschen ewig vorherbestimmten und zur Begründung der Hoffnung von Gott auferweckten und mit ewigem Leben beschenkten Christus (nach V. 20. 21) an.

Zum Gedanken der *λύτρωσις* ist Grundstelle das Wort des Herrn: Mtth. 20, 28 = Marc. 10, 45. Vergl. dazu Beyschlag, Leben J. II, 303. Theilweise, paulinische Parallele ist 1. Cor. 6, 20: *ἠγοράσθητε τιμῆς*. Seltsamer Weise bezeichnet es Ritschl a. a. O., S. 223 f. als einen falschen Schein, dass das Opferblut Christi unter den Gesichtspunkt eines Lösepreises gestellt werde. Er scheint auch nicht anerkennen zu wollen, dass jenes Herrnwort die Grundstelle sei: „Ist denn erwiesen, dass die Schriftsteller des N. T., ich will nicht sagen, diesen Ausspruch gekannt, aber ihm eine direkte Aufmerksamkeit zugewendet haben?" Diese Frage befremdet in der That mit Bezug auf einen Petrus, wenn doch sogar die Kritik eines Holsten (Evang. des Petr. u. P.) zur Rekonstruktion der urapostolischen Anschauung von der Bedeutung des Todesleidens Christi jenes Herrnwort be-

*σωπωλήπτως κρίνειν*. Bei 1. Clem. aber ist in 51, 2 u. 21, 8 besonders die unserm Brief 1, 17. 22 ganz entsprechende Nebeneinanderstellung von *φόβος* und *ἀγάπη* als den beiden Hauptstücken des christlichen Lebens zu vergleichen (*ἀγάπη ἁγνή — φόβος αὐτοῦ καλὸς καὶ μέγας καὶ σώζων πάντας τοὺς ἐν αὐτῷ ὁσίως ἀναστρεφομένους*).

[1]) Calvin: Scimus, quam horrendum sit sacrilegium sanguinem filii Dei profanare. Quare nihil aliud est, quod nos ad sanctitatis studium acrius stimulare debeat quam hujus pretii memoria.

Digitized by Google

nützt. Oder soll das Verbum λυτροῦν eine diesem entsprechende Deutung zweifelhaft machen, da feststehe, dass „der Gebrauch dieses Wortes gegen jene spezielle Beziehung (auf das λύτρον) gleichgültig sei?“ Man vergl. aber Jes. 52, 3 (LXX), auch 43, 3 f., wo nur zufällig der Ausdruck abweicht. Und für unsre Stelle sollte ein blosser Hinweis auf die negative Bestimmung: οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ allein schon genügen. Nach Ritschl läge vielmehr hier (wie Tit. 2, 14) die Erlösung durch das Passahopfer als Typus zu Grunde, mit Rücksicht darauf würde Christus ἀμνός genannt, und die ματαία ἀναστροφὴ πατροπαράδοτος hätte ihr Vorbild in dem nichtigen Wandel, darein die Israeliten in Ägypten zu gerathen in Gefahr waren (Num. 11, 18), S. 177. 222 (??). Darüber Näheres unten. Vergl. noch Holtzmann (Pastoralbr.) zu Tit. 2, 14.

Nach einer das A. T. berücksichtigenden, einlässlichen Untersuchung von Sieffert a. a. O. S. 387 ff. steht λυτροῦν und das mediale λυτροῦσθαι im buchstäblichen Sinn vom Loskauf durch Bezahlung eines Lösegeldes, bedeutet aber auch: durch Befreiung aus einer Gebundenheit sich zum Eigenthum erwerben und zwar mit ausserordentlichen Mitteln, indem Gott es sich etwas kosten lässt; als solche sind z. B. die Grossthaten Jehovas bezeichnet, die zur Befreiung aus der ägyptischen und babylonischen Knechtschaft geschahen. Insofern wird λυτροῦν und λυτροῦσθαι zu einem messianischen Terminus. In diesem alttestamentlichen, national-messianischen Sinn steht das Wort Luc. 24, 21. Im Hebr. findet sich *padah* u. *ga'al*. Dass Gott sich's etwas kosten liess, ist a. u. St. das Einzige, was vom Bild des Loskaufs für die Anwendung festzuhalten ist, unangezeigt hingegen die Frage, wem das Lösegeld bezahlt worden. Der Nachdruck liegt offenbar auf dem, dass die Erlösung einen theuren Preis gekostet, und nicht, wie Hofmann will, auf der V. 18—21 angezeigten, den Christen widerfahrenen, dankenswerthen Gnade. Weil Hofmann V. 18—21 Vordersatz zu der Ermahnung von V. 22 sein lässt (den Hinweis auf das Opfer Christi Begründung der Bruderliebe), muss er die Pointe von V. 18. 19 in der Liebeshingabe des Vaters und des Sohnes erblicken. Allein die schärfere und richtige Fassung der Pointe bestätigt die herkömmliche Verbindung mit der Ermahnung V. 17: Bedenket den kostbaren Preis eurer Erlösung und wandelt darum in Furcht. — Wenn Ritschl, Lehre v. d. R., II, S. 177, durch den Participialsatz εἰδότες etc. die von Petrus bei den Lesern vorausgesetzte Thatsache, dass sie den unparteiischen Richter als Vater anrufen, motivirt sein lässt, so gesteht er selber, dass die Stellung der Sätze dies als fernliegend erscheinen lasse, und die Berufung auf V. 22 f. macht es um nichts wahrscheinlicher, weil dort das ἀναγεγεννημένοι durchaus nicht nur, nicht einmal vorzugsweise das Motiv für die im Vordersatz von V. 22 gemachte Voraussetzung: τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ausdrückt,

Digitized by Google

sondern vielmehr das Motiv für die Ermahnung in V. 22, und weil überhaupt das Verhältniss zwischen jenem Participialvordersatz und dem Hauptsatz sich gar nicht vergleichen lässt mit demjenigen zwischen Neben- und Hauptsatz in V. 17.

Die Gebundenheit, aus der die Leser befreit worden, ist die *ματαία ἀναστροφὴ πατροπαράδοτος*. *μάταιος* bezeichnet die „Entfremdung vom göttlichen Lebensgrund, Lebensgehalt und Lebenszweck“ (Steiger). Roos bemerkt treffend: „Der Wandel wird eitel genannt, weil die Weisheit und Glückseligkeit, womit man dabei prangt, unächt ist und wie der Wandel selbst bald vergeht.“ *πατροπαράδοτος*, im N. T. ἅ. λ., sonst vorkommend bei Dionys. Hal., Diodorus Sic. (*μηδὲ τὴν πατροπαράδοτον εὐσέβειαν διαφυλάττειν*) und Thucydides, geht auf die Ueberlieferung durch Sitte, Herkommen, Lehre, Erziehung, Kultus und ist dem Wortlaut nach kaum auszudehnen auf die physisch-psychischen Kanäle des Familien-, Geschlechts- und Volkszusammenhangs, so wichtig dieser auch an und für sich ist. Weder *ματαίας* noch *πατροπαραδότου* lässt sich dafür anführen, dass die Leser einst Juden gewesen. Weiss behauptet freilich auch das und meint, es sei geradezu contextwidrig, an den Götzendienst zu denken (St. u. Kr. 1865, S. 624); mit Unrecht! denn die Rückbeziehung auf *ταῖς ἐπιθυμίαις* V. 14 schliesst die damit keineswegs streitende, vielmehr damit trefflich harmonirende Nebenbeziehung auf den Götzendienst nicht aus. *μάταιος* c. derivv. vollends wird oft geradezu vom Götzendienst gebraucht, so bei Paulus R. 1, 21 (nach Manchen auch 8, 20); Eph. 4, 17 und Act. 14, 15 in paulinischer Rede, so nach dem durchgängigen Sprachgebrauch der LXX, weshalb etwas spezifisch Paulinisches, wie behauptet wurde, hier also auf keinen Fall vorliegt: 3. Mos. 17, 7: *οὐ θύσουσιν ἔτι θυσίας αὐτῶν τοῖς ματαίοις* (den Götzen), Jes. 20, 2 *προσκυνεῖν τοῖς ματαίοις*, ebenso Hos. 5, 11. 1. reg. 16, 2. Freilich steht das Wort in der LXX auch in allgemeinem Sinn für Verkehrtheit, Nichtigkeit als Uebersetzung von *schâv'*, *hebel, âven, rîk*, z. B. Prov. 13, 11 und Ps. 81, 7. Die Beziehung auf den Götzendienst ist also nicht nothwendig, aber wahrscheinlich und spricht insofern *ματαίας* gerade umgekehrt eher für heidenchristliche Leser. Ebenso liegt durchaus keine Nöthigung vor, bei *πατροπαραδότου* an die sonst so genannten *πατρικαὶ παραδόσεις* des Judenthums (Gal. 1, 14) zu denken.

Mit *πατροπαράδοτος* — bemerkt Steiger gut — drückt Petrus die prätendirte Heiligkeit jenes eitlen Wandels aus, und wie tiefe Wurzeln er im ganzen Leben geschlagen hatte, sodass man durch nichts davon errettet werden konnte, was selbst der Eitelkeit unterworfen war. Vergl. Rothe, Stille Stunden, S. 158: „Auch in Beziehung auf seine unbedingte Vorurtheilslosigkeit, seine Freiheit von der *ματαία ἀναστροφὴ πατροπαράδοτος* 1. P. 1, 18,



Digitized by Google

steht der Erlöser einzig da und als für alle Zeiten gültiges Vorbild." Ich setze hinzu: Um dieser ethischen Freiheit willen von der Verkettung des eitlen Wesens und Treibens ist er auch allein befähigt gewesen, aus diesen Fesseln zu erlösen. Weil aber diese im letzten Grunde auf einem naturhaften sündigen Geschlechtszusammenhang beruhen, musste der Erlöser auch schon physisch irgendwie der infizirenden Continuität desselben enthoben sein.

V. 18 allein in's Auge gefasst würde es gewiss Niemandem einfallen, bei ἐλυτρώθητε an die Versöhnung der Schuld und nicht an die Erlösung zu denken und mit Fronmüller zu sagen, es sei Gott als der zu denken, dessen richterlicher Gerechtigkeit das Lösegeld als Genugthuung bezahlt worden, wenn nicht die Erwähnung des sonst sühnenden Blutes in V. 19 und dogmatische Voraussetzungen dazu geführt hätten. Prüfen wir, ob V. 19 wirklich dazu nöthigt. Aus dem Sinn des Wortes an und für sich ist nämlich die Frage nicht zu entscheiden; denn während bei Paulus ἀπολύτρωσις jedenfalls in verschiedenem, bei einzelnen Stellen schwer mit Sicherheit zu ermittelndem Sinn vorkommt (cf. Weiss, n. t. Theol. § 80, c, Anm. 9), und während der Hebräerbrief λύτρωσις und ἀπολύτρωσις 9, 12. 15 (aber anders 11, 35) eher von der Versöhnung zu verstehen scheint, kennzeichnet hingegen ein weiterer Sprachgebrauch jedenfalls die Stelle Tit. 2, 14 und die Lukasschriften. Und dem entspricht auch Barn. 14, 5, während 1. Clem. 12, 7 λύτρωσις sich mehr auf die Versöhnung zu beziehen scheint.

**V. 19** ist zu übersetzen:

Sondern mit kostbarem Blute Christi als eines untadeligen und unbefleckten Lammes.

Die Auffassung Hofmann's, die Χριστοῦ von ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου ablöst und als genit. abs. mit προεγνωσμένου μὲν etc. verbindet, bedarf wohl wegen ihrer Härte keiner Widerlegung. Fragen kann sich nur, ob Christus selber als ein untadeliges und unbeflecktes Lamm bezeichnet wird, ob also ὡς wie in ὡς τέκνα ὑπακοῆς V. 14 zu nehmen, (Gerhard: non solum nota similitudinis, sed etiam causalitatis: utpote qui sit agnus, videlicet agnus ille Dei tollens peccatum mundi); oder ob ὡς als comparative Partikel Christum mit einem solchen Lamme in Vergleichung setzen soll. Die Frage ist übrigens nur eine grammatische, für den Sinn gleichgültige. Im ersteren Fall hängt zunächst Χριστοῦ von αἵματι ab und ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου ist vorausgeschickte Apposition, dem τὸν καλέσαντα ὑμᾶς V. 15 zu vergleichen. Die Voranstellung geschieht um des Nachdrucks willen; vergl. auch 3, 3 für die Construktion. Im letzteren Fall ist entweder ebenfalls Χριστοῦ der zunächst von αἵματι abhängige genit. und dann nur ὡς vergleichend zu nehmen: „wie von einem untadeligen und unbefleckten Lamme" (Schott), oder Χριστοῦ ist epexegetische Apposition: „mit kostbarem Blut wie eines

Digitized by Google

fehllosen Lammes Blut, nämlich mit Christi Blut." Die erstgenannte Construktion ist die einfachste. Kostbar wird das Blut genannt, nicht weil es überhaupt tadelloses Opferblut ist, sondern weil es das Blut Christi, als eines fehllosen Opferlammes. *τιμίῳ* muss jedenfalls in dem so nachdrücklich vorangestellten *ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου*, das seinerseits schon beherrscht ist durch *Χριστοῦ*, seine Begründung haben. Das macht diess Lammesblut so kostbar, dass es Blut des heiligen Jesus, nicht eines fehlerlosen Opferthieres nur ist. Dass im Tode Christi die Dahingabe eines im sittlichen Sinne völlig reinen Lebens stattfindet, das giebt dem Blute Christi einen mit nichts Vergänglichem zu vergleichenden Werth, der es für ein Lösegeld tauglich macht, wodurch die Loskaufung aus der Knechtschaft des vergänglichen Wesens soll bewirkt werden. Vergleichungspunkt kann nicht, wie Hofmann will, nur das Blutvergiessen sein, sodass es hiesse: Mit Blut wie bei einem Opfer (eines alsdann im eigentlichen Sinn zu nehmenden Lammes), sondern Vergleichungspunkt ist die Bedeutung Christi, entsprechend derjenigen eines Opferlammes. Nach Hofmann stünde *ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου* etc. in gar keiner Beziehung zu *τιμίῳ*, sondern ganz an und für sich würde das Blut Christi *τίμιον* genannt, und die Vergleichung mit dem fehllosen Lamm schlösse sich einzig an *αἵματι* an, bezöge sich also nur auf das beiderseitige Fliessen von Blut; nicht einmal auf den speziellen Zweck desselben wäre reflektirt, genug dass (S. 44) „ein vergleichbarer Zweck vorhanden ist". Ausdrücklich aber sagt Hofmann (S. 45), dass die Vergleichung nicht auch die Vergleichbarkeit des Erlösungszweckes einschliessen musste. Nach seiner Auffassung hätte überhaupt nur die Erinnerung an die Schlachtung eines Lammes, wie sie mit Israels Erlösung aus Aegypten verbunden gewesen, den Petrus auf die Vergleichung dieses Vergiessens von Lammesblut mit jenem geführt, ohne dass indessen die Vergleichung weiter verfolgt wurde, was schon darum nicht hätte geschehen können, weil das Blut des Passahlammes einem andern Zwecke dienen musste, nicht Israel loszukaufen, sondern es vor dem Gerichte zu bewahren, das über Aegypten kam. — Hofmann's Auffassung verwickelt sich in solche Schwierigkeiten, dass er schliesslich *Χριστοῦ προεγνωσμένου μὲν κτλ.* als gen. abs. zusammenziehen muss. In *προεγνωσμένου* will er dann seltsamer Weise — an Stelle des viel natürlicheren Vergleichungspunktes! — eine Anspielung auf die Vorherbestimmung jenes Lammes am 10. Tag des Monats erblicken.

Die Art, wie die Erlösung zu denken sei, ob als Loskaufung aus einem Schuldverhaft, mithin als Versöhnung, oder als Befreiung aus einer knechtenden Macht, mithin als Erlösung im spezifischen Sinn, ist nicht direkt angezeigt, muss also aus dem, was über die Gebundenheit, aus welcher Befreiung stattgefunden, und wiederum

Digitized by Google

aus dem, was über das Erlösungsmittel gesagt ist, erschlossen werden. Was für eine Ansicht durch Ersteres nahegelegt ist, wurde schon gezeigt. Aber über die Auffassung des Erlösungsmittels gehen die Ansichten sehr auseinander. Wie wird durch ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου das Blut Christi qualifizirt? Nach Hofmann, der eine solche Qualifikation überhaupt ablehnt, fällt offenbar auf die unbestimmt gelassene Art der λύτρωσις kein Licht, sie bleibt im Dunkel. Das bleibt sie auch nach Weiss, der die Vergleichung Christi mit einem Lamm aus Jes. 53, 7 herleitet und also bei ἀμώμου καὶ ἀσπίλου nicht an die rituellen Bestimmungen für die Opferthiere, sowenig als an's Opfer überhaupt, sondern an die mit der Sanftmuth und Geduld verbundene Unschuld denkt.[1]) Ueber die Art der λύτρωσις lässt sich aus dieser Charakteristik Christi, durch dessen Blut sie stattgefunden, unmittelbar nichts entnehmen, indem doch keinenfalls eine Reflexion auf Strafstellvertretung nach Jes. 53 damit angezeigt ist (gegen Schmidt, bei Herzog, XVI, 375), eher noch auf das dortige *ascham*. Gess (S. 397) denkt an's Passahlamm, von dem 2. Mos. 12, 5 allerdings gefordert wird, dass es sei τέλειος (LXX); meint aber damit im Gegensatz zu Hofmann zur Bestimmung der Art der Erlösung etwas Positives zu erreichen; nach ihm ist die λύτρωσις ein Losgekauftsein von Gottes todverhängendem Gericht, erst in 2. Linie vom knechtenden, eitlen Wandel. Allein das Blut des Passahlammes wird das „Zeichen" genannt, das Gott sehen wolle, um vorüberzugehen, nicht das Lösegeld.

Weil nun ἀμώμου καὶ ἀσπίλου doch ganz unzweifelhafte Anspielung auf die rituellen Forderungen betreffend die Opferthiere ist (ἄμωμος = *tamîm*, 4. Mos. 6, 14. 19, 2. 3. Mos. 22, 22), muss der Vergleichung mit einem Opferlamm der Vorzug gegeben werden. Weil aber das Blut des Passahopferlammes nirgends als Sühnmittel oder Erlösungsmittel bezeichnet wird, bleibt als das Wahrscheinlichste der Gedanke an ein Opferlamm im gewöhnlichen Sinn. So Sieffert a. a. O., Huther etc. (Letzterer macht auch darauf aufmerksam, dass das Passahlamm im N. T. immer durch πάσχα bezeichnet sei. Wenn er freilich ferner sich darauf beruft, dass Exod. 12 das Passahlamm ausschliesslich πρόβατον in der LXX genannt sei, so hätte schon V. 5 ihn eines Besseren belehren können (ἀπὸ τῶν ἀμνῶν, Var. ἀρνῶν). Eine Anspielung auf Jes. 53, 7 ist darum doch nicht unmöglich, indem dort dem ganzen Kapitel die Opferidee zu Grunde liegt, wenn auch nicht der Vergleichung mit dem Lamm; sie ist sogar im Blick auf 2, 22 ff. sehr wahrscheinlich. So Huther mit Recht. Joh. 1, 29 spielt auch auf Jes. 53 an und combinirt damit die Opferidee, und daneben

[1]) N. t. Theol. § 49, a). Auch Schott. — Bemerkenswerth ist, N. T. die Bezeichnung Christi als ἀμνός (ἀρνίον, apoc.) nur noch anneischen Schriften sich findet, übr. im Evang. Joh. auch 36. Act. 8, 32 ist Citat aus Jes. 53.

Digitized by Google

erscheint im 4. Ev. Jesus am Kreuz zugleich als das gegenbildliche Passahlamm. In dieser mehrfachen Combination des 4. Evang. zwischen dem Sündenträger (Knecht Jahve's Jes. 53), dem geduldigen Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird (ebendas.) und dem Passahlamm (cf. Joh. 19, 36) und der Beziehung aller dieser Typen auf Christus im Leiden dürfte auch in unserer Stelle ein mitlaufender Gedanke an's Passahlamm seinen besten Halt haben, ohne dass doch die Beziehung scharf markirt hervortritt. Man beachte, wie nach Ritschl, S. 180 f. auch in der apoc. die Beziehung auf's Passahopfer in ihrem Reden von des Lammes Blut mit Anspielung auf Riten sich verschmilzt, die auf das Blut des Passah keinen Bezug haben (14, 14). Die Bezeichnung *ἀμνός* erklärt sich in jedem Fall am natürlichsten aus Jes. 53; die nachapostolischen Schriften zeigen, wie geläufig die Berufung auf Jes. 53 zur Illustration der Versöhnung war: Barn. 5, 2 (7, 2); 1. Clem. 16, 3 ff. Ueber ihr Alter vergl. oben S. 47. — Unsere Stelle bleibt nun ganz im Bilde des alttestamentlichen Opfers und lässt daher die Art der *λύτρωσις* nur durch Analogie erschliessen. Der Charakter des Opfers Christi in seiner Besonderheit ist Hebr. 9, 14, wo auch *ἄμωμος* in bedeutungsvollem Zusammenhang steht, mit Anspielung auf das Sühnopfer des Versöhnungstages, hervorgehoben, und dort ist alsdann auch die Heilswirkung desselben bestimmter namhaft gemacht, und zwar, wie es scheint, als eine doppelte: Reinigung des Gewissens und, wiewohl diess erst in 2. Linie: Erneuerung zur Gottesdienstlichkeit. Ueber die Stelle wurde schon oben S. 15 gehandelt. Dass dem Blute Christi mithin eine Mehrwirkung zugeschrieben wird, als sie dem Thieropferblut zukam, beruht wohl auf der sittlichen Selbsthingabe Christi *διὰ πνεύματος αἰωνίου*. Am einfachsten nimmt man nun an, es seien in unsrer Stelle zwei Bilder, die an und für sich nichts mit einander zu thun haben, die aber beide auf das Blut Christi sich anwenden lassen und dann auch auf jene Doppelwirkung (Sühne und Erlösung) führen, mit einander vermischt: 1) das Bild des Lösegeldes im schlichten Wortsinn (*οὐ φθαρτοῖς κτλ.*). Diesem entspricht der Loskauf, die Befreiung von der beherrschenden Macht des von den Vätern her überlieferten, eitlen Wandels. 2) Das Bild des Opfers, worauf den Verfasser die Bezeichnung des Blutes als Lösegeld bringt, und das allerdings besonders als Schuldopfer (vergl. *ascham* in dem Context von Jes. 53) auch mit einer Geldleistung etwas Verwandtes hat[1]), aber nicht Erlösung und Befreiung, sondern Satisfaktion (richtig verstanden!) und Expiation ist (Weiss, n. t. Th. § 49, d), Anm. 4), so wenigstens nach der alttest. Auffassung. Beide Bilder passen zwar nicht

[1]) Umgekehrt kann der halbe Seckel „zur Versöhnung der Seele" Exod. 30, 12—16 verglichen werden („*τὰ λύτρα τῆς ψυχῆς*" V. 12).

Digitized by Google

in ihrer Verschmelzung, aber jedes für sich auf die Lebenshingabe Christi. Und insofern in der Sühne, auf die das Blut hinweist, der gewaltigste Impuls zur thatsächlichen Scheidung von der Sünde liegt, erklärt es sich um so leichter, dass im N. T. dem Blute Christi auch als Opferblut oder sonstigem Sühnmittel bisweilen eine Mehrwirkung, nämlich die doppelte der Expiation und der Redemption zugeschrieben wird, so nicht nur in der oben angeführten Hebräerstelle, sondern eigentlich auch unten 2, 24, wo freilich zwar wohl die Sühne, nicht aber auch die von Manchen als zu Grunde liegend angenommene Opfervorstellung gesichert erscheint. Vergl. Weiss, n. t. Theol. § 49, d), wo allerdings Anm. 4 die Beziehung des Lammes auf das „nicht redemptorisch wirkende Sühnopfer" nicht zugegeben wird. — Dass hier speziell auf die Redemption Bezug genommen ist, erklärt sich einleuchtend daraus, dass ja der Hinweis auf Christi Erlösung der Ermahnung: V. 17 Gewicht geben soll, was Ritschl durch seine oben S. 64 erwähnte Verbindung in Abrede stellt, weshalb er dann die Beziehung auf das Passahlamm zu Hülfe nehmen muss, um dem *λυτροῦν* den gewünschten Sinn zu geben. — Kögel, S. 64: Es giebt ein theures Blut, darum so stark, weil es so rein ist; es hat diess im h. Geist ohne Wandel geopferte Liebesleben Macht, wohin es fällt, die Gewissen zu sühnen, die Sündenbande zu brechen, den Fleischesbann des eitlen Wandels zu verleiden und aufzuheben.

**V. 20 u. 21.**[1]) Viel wurde darüber gestritten, ob durch *προεγνωσμένου* (cf. Act. 2, 23) die reale oder nur die ideale Präexistenz Christi angedeutet sei, ohne dass eine Uebereinstimmung erzielt worden. Für erstere Annahme spräche jedenfalls *φανερωθέντος* noch mehr als *προεγνωσμένου*. Die Frage ist übrigens für das Verständniss der Pointe des Textes sekundär. Denn diese liegt offenbar darin, dass durch *προεγνωσμένου* Christus als Heilsmittler schon mit dem vorzeitlichen Erwählungsrathschluss (1, 2) verknüpft und die ewige Erwählung, nicht erst ihre zeitliche Verwirklichung als in Christo geschehen bezeichnet wird. Eine Reflexion darüber, ob die Sünde, welche die Erscheinung Christi als Opferlamm nothwendig machte, auch prädestinirt sei, liegt dem Texte durchaus fern.

Ist somit die Prädestination die Pointe, so wird die Frage, ob der Verfasser bei *προεγνωσμένου* zugleich an eine reale Präexistenz gedacht habe, jedenfalls nicht von dieser Stelle, sondern eher von V. 11 aus entschieden werden. In der Luft lag die Präexistenzidee, durch die jüdische Apokalyptik und Theosophie vor-

[1]) Statt *πιστεύοντας* liest Lachm. u. Tischendorf, auch Hort nach A B, vulg. *πιστούς*, während Sin. und manche Andere die Rec. begünstigen; statt *ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρ.* nach den besten Urkunden *ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρ.*

Digitized by Google

bereitet.[1]) — In unserer Stelle aber ist, wie gesagt, die Hervorhebung der Absolutheit der Erlösung und des christlichen Heils durch die Vorstellung des vorzeitlichen Rathschlusses der religiös bedeutsame Hauptgedanke. Sie ist daher zusammenzustellen mit allen denjenigen, welche die evangelische Verkündigung darstellen als ein „Geoffenbartwerden von Verborgenem, aber ewig Vorherbestimmtem und -Verheissenem". (Die Termini sind φανερουῦσθαι und ἀποκαλύπτεσθαι.) Sie finden sich nicht nur bei Paulus: 1. Cor. 2, 7—10. R. 16, 26. Eph. 1, 9. 3, 9. 10. Col. 1, 26, cf. 2. Tim. 1, 9. 10. Tit. 1, 2. 3; sondern es kommt Aehnliches auch in der synoptischen Tradition vor: Mtth. 13, 35, cf. Luc. 10, 24, wie denn auch der Ausdruck πρὸ καταβολῆς κόσμου keineswegs aus Eph. 1, 4 entlehnt sein muss, wie man vielfach behauptet, sondern schon in den Reden Jesu wurzeln kann: Mtth. 13, 35. 25, 34. Joh. 17, 24. Diess anzunehmen, macht umsoweniger Schwierigkeit, da ja die Vorstellung, wie gezeigt, durch die jüdische Theologie vorbereitet ist. Cf. Keim, Gesch. Jesu, III. S. 217, Anm. 1. Vergl. auch Apoc. 13, 8. 17, 8. — Die nächste Parallele zu dem Offenbarwerden Christi als des Heilsmittlers ist Hebr. 9, 26! Aus nachapostolischen Schriften vergl. Barn. 14, 5 und vor Allem aus: Herm. Sim. IX, 12, 1 u. 2; eine äusserst interessante Parallele. Bei der Lesart ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων ist ἔσχατον substantivisch zu nehmen: „am Ende der Zeiten". Der Ausdruck selbst wurde zu V. 5 erklärt. — Was diese Zeit als die Endzeit charakterisirt, lehrt Joh. 12, 46 ff. Es ist die grosse Entscheidungszeit, wo die Gegensätze endgültig ausreifen, daher auch nach 1. Joh. 2, 18 in sie das Auftreten des ἀντίχριστος fällt.

[1]) Philo betrachtet bekanntlich den λόγος als präexistenten Schöpfungsvermittler, und für christliche Schriftsteller lag die Identifizirung mit Christus nahe. S. ferner über den Messias: Henoch 48, 3. (Vergl. Oehler, bei Herz. Realenc. 2. Aufl. IX, S. 657 f.) (Sein Name ward genannt vor dem Herrn der Geister, ehe die Sonne und die Zeichen geschaffen, ehe die Sterne des Himmels gemacht waren.) Henoch 46, 1 und 2. 62, 7. 48, 6. (Auserwählt, ehe die Welt geschaffen, und bis in die Ewigkeit wird er vor ihm sein. Seine Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit und seine Macht von Geschlecht zu Geschlecht.) (Der „Menschensohn" = Messias, auserwählt und verborgen bei Gott, ehe die Welt geschaffen ward, aufbewahrt, um zu erscheinen in letzter Zeit zur Aufrichtung des Reiches und zum Gericht.) — Zu dem „Hervorkommen aus der Verborgenheit" cf. Joh. 7, 27. Just. d. c. Tr. c. 8. 110. Schürer verlegt die Bilderreden des Buches Henoch etwa in die Zeit Herodes des Grossen, nicht vor 38 vor Chr. (Neutest. Zeitgesch. S. 534 f.) Vergl. ferner 4. Esr. 12, 32. Hic est unctus, quem reservavit Altissimus in finem; quem conservat multis temporibus (13, 26). Cf. auch 13, 52. Nothwendig ist die Erklärung dieser Vorstellungen aus christlichen Einflüssen in keinem Fall, in Mich. 5, 1 und Dan. 7, 13 f. liegen die alttestam. Prämissen. Das nachchristliche Judenthum hat im Gegentheil im Gegensatz gegen das Christenthum die natürlich-menschliche Seite des Messias wieder mehr betont (Justin, c. Tryph. c. 49) Schürer a. a. O. S. 584.

Digitized by Google

δι' ὑμᾶς steht wieder um der nachdrücklichen persönlichen Zueignung willen. Dass der Kreis derjenigen, um derentwillen Christus erschienen ist, auf diejenigen hier beschränkt wird, bei denen der Thatbestand des Glaubens beweist, dass die φανέρωσις bei ihnen ihren Zweck erfüllt hat, schliesst die Bestimmung derselben für die ganze Menschheit nicht aus. Der von δι' ὑμᾶς abhängige Participialsatz τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς (πιστεύοντας) εἰς θεόν ist zu übersetzen: „als die da durch ihn an Gott Gläubige sind". Es wird damit das δι' ὑμᾶς begründet. Dass das Offenbarwerden ihnen zugut geschehen, ist nun darin ersichtlich, dass die Leser durch Christum an Gott Gläubige sind. Letzteres ist der Erkenntnissgrund für Ersteres. Sachlich aber ist ihr Glaubensstand, der durch Christum vermittelte, die wirklich eingetretene Folge des in der φανέρωσις Χριστοῦ Beabsichtigten. So auch Weiss, a. a. O. S. 42, Anm. 1. Das δι' ὑμᾶς ist erklärt durch Hervorhebung des bezweckten und nun wirklich eingetretenen Thatbestandes.

Ob δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεόν bloss den durch Christum vermittelten Glauben an den wahren Gott bezeichne, wie Hofmann will, ist doch fraglich. Weiss bezeichnet es (Einleitung, 426) als völlig contextwidrig. W. Grimm (Stud. u. Kr. 1872, S. 660) beruft sich ohne Grund auf 3, 5, wo ἐλπίζειν εἰς θεόν nicht durch Christum vermittelt sei. Wenn also hier diese Vermittlung ausdrücklich prädizirt sei, so müsse von Heiden die Rede sein, die erst durch Christum zu Glauben und Hoffnung gekommen (??). Für Hofmanns und Grimms Auffassung wäre Justin, Dial. c. 80 Schluss anzuführen. Hingegen findet sich in der Praed. Petri (bei Hilgenfeld, N. Test. extr. c., IV, S. 58 πιστεύειν εἰς τὸν θεὸν διὰ τοῦ ὀνόματος *I. X.* bei der Predigt an die Juden! Im N. T. ist πιστεύειν εἰς vorzüglich johanneisch. Für eine tiefere und doch durch πιστεύειν εἰς ausgedrückte Fassung des Glaubens an Gott beruft man sich denn auch auf Joh. 12, 44. 14, 1, was Hofmann ohne Begründung als irrig abweist (S. 49); denn dass bei θεόν der Artikel fehlt, kann doch nicht dem πιστεύειν εἰς einen ganz andern Sinn geben, und dass sonst auch πιστεύειν ἐπί τινι steht (2, 7), kann πιστεύειν εἰς oder πιστὸς εἰς nicht zu einer Phrase von völlig abweichendem Sinne stempeln. — Der gewöhnlichen Erklärung giebt Roos S. 18 einen populären Ausdruck: Das göttliche Wesen würde uns immer schrecklich gewesen sein, wenn Jesus, der Mittler, nicht gekommen wäre; aber durch denselben kann man nun an Gott glauben, d. i. auf Gott ein Vertrauen setzen.

Der Zusatz in V. 21: τὸν ἐγείραντα etc. führt zu der Erlösung V. 18 noch eine neue Bestimmung ein, wodurch nun Gott, der vermöge jener schon Gegenstand des Glaubens war, auch überdiess noch Grund der Hoffnung wird. Denn τὸν ἐγείραντα etc.

Digitized by Google

zielt vorwärts und will nicht den Glauben näher bestimmen als einen Glauben an den Gott, der Jesum auferweckt hat, so dass dann etwa Glaube auf Grund der Auferstehung im paulinischen Sinn zu verstehen wäre (Schott). Als Grund der nachher genannten Hoffnung, nicht der Rechtfertigung oder Lebenserneuerung ist die Auferweckung Christi genannt, weshalb Röm. 4, 24 fälschlich als Parallele angeführt wird, und schliesslich wird Beides zusammengestellt: „so dass nun euer Glaube (vermöge der λύτρωσις, überhaupt der φανέρωσις τοῦ Χριστοῦ) und eure Hoffnung auf Gott gerichtet sind". Weiss, Huther, Hofmann, Schott, Brückner und Andere nehmen ἐλπίδα als Praedicativ, sodass euer „Glaube zugleich Hoffnung auf Gott ist." Ewald fasst sogar πίστιν und ἐλπίδα als Praedicativ und Christum als Subjekt: sodass er eure Treue und Hoffnung zu Gott ist. Letztere Auffassung ist unbegründet und erstere zwar möglich, aber nicht, wie behauptet wird, allein richtig. Wenn bei der Coordinirung: „euer Glaube und (eure) Hoffnung" die Stellung von ὑμῶν auffiel, so hat sie an dem αὐτοῦ Eph. 3, 5 ihr Analogon, cf. auch unten διὰ λόγου ζῶντος Θεοῦ καὶ μένοντος; und keineswegs wird, wie ebenfalls eingewendet wurde, „als Erfolg noch einmal ganz dasselbe genannt, was schon in dem τοὺς πιστούς angegeben war" (Weiss), noch auch „erscheint ἐλπίδα als zufälliges Anhängsel, während es doch der eigentliche Zielpunkt der ganzen Deduktion ist" (Huther), sondern es wird das Erste rekapitulirt und das Zweite neu hinzugefügt. Damit aber lenkt der Gedankengang, sich in sich abschliessend, wieder auf die Christenhoffnung hin, von der V. 3 ausgegangen. — Die Einwürfe von Huther und Weiss hangen damit zusammen, dass sie dem πιστούς — πίστιν einen anderen Inhalt geben. Bei Huther erhellt diess schon aus der Herbeiziehung von Röm. 4, 24. Aber auch Weiss bemerkt (P. Lehrb. S. 42, Anm. 1), wiewohl er die Consequenz der Uebereinstimmung mit Paulus abweist: „Das durch Christum vermittelte, weil auf das grösste Wunder der göttlichen Allmacht, die Auferweckung Christi sich gründende Gottvertrauen" — das ist die πίστις in diesem 21. Vers (cf. S. 324). Die paulinische Rechtfertigung lässt er also allerdings auf der Seite. — Auch Holtzmann (im Bibellex.) citirt jenes Wort aus dem Römerbrief unter den Belegen der Abhängigkeit vom Römerbrief. Allein bei ähnlichem Wortlaut ist hier gerade eine feine Verschiedenheit des Sinnes. Mit Gal. 1, 1 ist vollends nur eine Berührung im Wortlaut, und beruht dieselbe lediglich auf der allgemeinen apostolischen Anerkennung der Auferwekkung Christi als grundlegender Heilsthatsache. Auf den Unterschied der paulinischen Lehre und die Verkehrtheit der Verwechslung der Hoffnung bei Petrus mit dem Glauben bei Paulus macht auch Köstlin aufmerksam, bei Herzog, Realenc. 1. Aufl. XVIII, S. 114 (in der 2. Auflage weggelassen). — Mit der oben gegebenen Auslegung stim-

Digitized by Google

men Ritschl's Ausführungen über den Gedankengang von 1. Petr. 1 überein.[1])

2) Der Schluss des Kapitels V. 22—25 enthält nun noch eine Ermahnung zur Bruderliebe, in der sich wieder zeigt, dass die Bereitung auf die κληρονομία ἀμίαντος die ungetheilte Richtung des hoffenden Sinnes auf die in der Offenbarung Jesu Christi sich darbietende Gnade (V. 13) nicht müssig lässt, noch ethisch unfruchtbar. Wir lassen sie durch die Participialbestimmung V. 22 a eingeleitet sein und verknüpfen sie nicht mit dem Vorhergehenden, das V. 21 fin. offenbar, durch ein abrundendes Einlenken zum Ausgangspunkt des Prooemiums, an einer Ruhepause angelangt ist. Es scheint diess passender, als mit Ritschl, Lehre von der Rechtf. etc., II, S. 363, in V. 22 a eine Resümirung des Inhalts von V. 14—17 nach der „Digression" (?) über die Erlösung durch Christus anzunehmen. Allerdings fehlt dann zu der V. 22 neuanhebenden Ermahnung ein ausdrücklicher Uebergang; diess ist aber nicht befremdlich, da wirklich etwas Neues zur Sprache gebracht wird, nicht mehr die Heiligung überhaupt mit ihrer Motivirung, nicht mehr der geziemende Wandel vor dem unparteiischen Richter und dem väterlichen Veranstalter einer kostbaren Erlösung, nicht mehr diese anhangsweise näher beschriebene Erlösung, wie sie Glauben und Hoffnung zu Gott begründet, sondern die spezielle Pflicht der Bruderliebe. Eine organische Verbindung ist natürlich in den geistigen Zusammenhängen des christlichen Lebens gegeben, aber eine engere Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden besteht nicht. Mit jener hätte auch Hofmann sich begnügen und nicht S. 53 einen Parallelismus erkünsteln sollen, der ganz nur hineingetragen ist. Denn dass der Erlösung (V. 18) die Selbstreinigung (V. 22 a) folgen muss, ist an und für sich selbstverständlich, ohne dass um dessentwillen V. 22 mit V. 18 grammatisch verbunden werden müsste. Die Anhängung aber von ἐν ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας an τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεόν ist bei der Allgemeinheit beider Ausdrücke keineswegs gefordert, wenn es auch wiederum wahr ist: „es entspreche der den Lesern zu Theil gewordenen Gnade, durch Christum im Glauben an Gott zu stehen, dass sie der Wahrheit gehorsam geworden seien". In ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας scheint hier doch das Ethische vor dem Dogmatischen vorzuherrschen, denn das „Ungeheuchelte" der Bruderliebe soll doch wohl nicht nur in dem ἡγνικότες τὰς ψυχάς, sondern auch in dem ἐν ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας begründet

[1]) V. 21 klingt nach in Ep. Polyc. c. II, wo in unmittelbarer Folge auch auf 3, 22 angespielt ist. Besonders merkwürdig ist aber die noch nicht beachtete Parallele 1. Cl. 12, 7: διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν. Der Auferstehung Christi geschieht dort wie überhaupt bei Clem. in heilvermittelndem Sinne keine Erwähnung.

Digitized by Google

sein. Dass endlich ihre Erneuerung zur Bruderliebe den empfangenen, V. 18—21 beschriebenen Wohlthaten entspreche, ist wiederum an und für sich wahr, beweist aber nicht die Nothwendigkeit, den 22. Vers zu dem ohnehin schwerfälligen, vorhergehenden Satzgefüge noch hinzuzunehmen. Calov (bei Steiger S. 187) entwickelt den Zusammenhang ganz ähnlich wie Hofmann und bemerkt zu V. 22: Cum fide connectit animarum purgationem, quae fit per fidem (Act. 15, 9) adeoque in obedientia veritatis, et quia fides per caritatem efficax est (Gal. 5, 6) *φιλαδελφίαν* postulat *ἀνυπόκριτον*. Redemptione Christi copiosius exposita, iterum deinde concludit animas nostras non tantum per fidem purgandas esse, sed etiam caritatem fraternam demonstrandam, siquidem renati ideo simus per verbum Dei. Sic ergo et redemptionis applicationem ac finem docet et regenerationis naturam ac fructum explicat. Nichts destoweniger bleibt Calov bei der herkömmlichen Construction und Verbindung der Sätze.

**V. 22—25.**[1]) Die Ermahnung V. 22 hebt wieder ganz ähnlich wie diejenige in V. 13 mit einer vorangestellten Participialbestimmung an. Ein Gedankenfortschritt findet dabei auch darin statt, dass, während dort die Paränese mehr an die christliche Gesinnung, an Vernunft und Gewissen sich richtete und auf die ganze Lebensführung sich bezog (*ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας — ἐλπίσατε — τέκνα ὑπακοῆς* — Gegensatz zur früheren *ἄγνοια — εἰδότες — πιστεύειν*), nun vielmehr in der Ermahnung zur Liebe das psychische Wesen in Anspruch genommen und in die Heiligung mithereingezogen wird (*τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες*). Jedenfalls sind die unmittelbar vorher genannten *πίστις* und *ἐλπίς* mehr Sache des *πνεῦμα*; die Liebe hingegen ist Sache der *ψυχή*, die allerdings auch durch den Geist geheiligt werden soll. — Ganz an-

---

[1]) Die Recepta hat nach *ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας* das sachlich natürlich richtige, aber schwachbezeugte *διὰ πνεύματος*; ebenso ist trotz Sin. (übr. ℵ$^{c}$: *ἐκ καρδίας ἀληθινῆς*) und vieler Urkunden und Uebersetzungen das in B A und vulg. fehlende *καθαρᾶς* verdächtig (cf. 1. Tim. 1, 5, von woher es eingetragen sein könnte; die Eintragung erklärt sich leichter als die Auslassung). V. 23 ist *εἰς τὸν αἰῶνα* Zusatz, daher mit ℵ A B C, einigen alten Uebersetzungen und patrist. Citaten zu streichen. V. 24 ist die in manchen Urkunden sich findende Auslassung des *ὡς* vor *χόρτος* als Correktur nach LXX zu betrachten. Statt *δόξα ἀνθρώπου* ist nach weitaus den meisten Urkunden *δόξα αὐτῆς* zu lesen. Die von Tischendorf mit der Bemerkung: quod magnam veri speciem habet notirte Lesart von ℵ (prima manus): *πᾶσα ἡ δόξα αὐτοῦ* kann weil ganz vereinzelt dagegen nicht aufkommen. Hingegen behielt Tischend. früher trotz ungenügender Bezeugung das *αὐτοῦ* nach *ἄνθος* (worin das Citat gerade von LXX abweicht) bei, hat es in ed. VIII aber (nach ℵ A B) mit Recht gestrichen (so auch Hort), denn aus Uebereinstimmung oder Abweichung von LXX kann nichts erschlossen werden. Ein Anderes ist es V. 24 mit dem sehr stark bezeugten *ὡς* vor *χόρτος* gegenüber dem blossen *χόρτος* der LXX.

Digitized by Google

steht der Erlöser einzig da und als für alle Zeiten gültiges Vorbild." Ich setze hinzu: Um dieser ethischen Freiheit willen von der Verkettung des eitlen Wesens und Treibens ist er auch allein befähigt gewesen, aus diesen Fesseln zu erlösen. Weil aber diese im letzten Grunde auf einem naturhaften sündigen Geschlechtszusammenhang beruhen, musste der Erlöser auch schon physisch irgendwie der infizirenden Continuität desselben enthoben sein.

V. 18 allein in's Auge gefasst würde es gewiss Niemandem einfallen, bei ἐλυτρώθητε an die Versöhnung der Schuld und nicht an die Erlösung zu denken und mit Fronmüller zu sagen, es sei Gott als der zu denken, dessen richterlicher Gerechtigkeit das Lösegeld als Genugthuung bezahlt worden, wenn nicht die Erwähnung des sonst sühnenden Blutes in V. 19 und dogmatische Voraussetzungen dazu geführt hätten. Prüfen wir, ob V. 19 wirklich dazu nöthigt. Aus dem Sinn des Wortes an und für sich ist nämlich die Frage nicht zu entscheiden; denn während bei Paulus ἀπολύτρωσις jedenfalls in verschiedenem, bei einzelnen Stellen schwer mit Sicherheit zu ermittelndem Sinn vorkommt (cf. Weiss, n. t. Theol. § 80, c, Anm. 9), und während der Hebräerbrief λύτρωσις und ἀπολύτρωσις 9, 12. 15 (aber anders 11, 35) eher von der Versöhnung zu verstehen scheint, kennzeichnet hingegen ein weiterer Sprachgebrauch jedenfalls die Stelle Tit. 2, 14 und die Lukasschriften. Und dem entspricht auch Barn. 14, 5, während 1. Clem. 12, 7 λύτρωσις sich mehr auf die Versöhnung zu beziehen scheint.

**V. 19** ist zu übersetzen:

Sondern mit kostbarem Blute Christi als eines untadeligen und unbefleckten Lammes.

Die Auffassung Hofmann's, die Χριστοῦ von ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου ablöst und als genit. abs. mit προεγνωσμένου μὲν etc. verbindet, bedarf wohl wegen ihrer Härte keiner Widerlegung. Fragen kann sich nur, ob Christus selber als ein untadeliges und unbeflecktes Lamm bezeichnet wird, ob also ὡς wie in ὡς τέκνα ὑπακοῆς V. 14 zu nehmen, (Gerhard: non solum nota similitudinis, sed etiam causalitatis: utpote qui sit agnus, videlicet agnus ille Dei tollens peccatum mundi); oder ob ὡς als comparative Partikel Christum mit einem solchen Lamme in Vergleichung setzen soll. Die Frage ist übrigens nur eine grammatische, für den Sinn gleichgültige. Im ersteren Fall hängt zunächst Χριστοῦ von αἵματι ab und ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου ist vorausgeschickte Apposition, dem τὸν καλέσαντα ὑμᾶς V. 15 zu vergleichen. Die Voranstellung geschieht um des Nachdrucks willen; vergl. auch 3, 3 für die Construktion. Im letzteren Fall ist entweder ebenfalls Χριστοῦ der zunächst von αἵματι abhängige genit. und dann nur ὡς vergleichend zu nehmen: „wie von einem untadeligen und unbefleckten Lamme" (Schott), oder Χριστοῦ ist epexegetische Apposition: „mit kostbarem Blut wie eines

Digitized by Google

fehllosen Lammes Blut, nämlich mit Christi Blut." Die erstgenannte Construktion ist die einfachste. Kostbar wird das Blut genannt, nicht weil es überhaupt tadelloses Opferblut ist, sondern weil es das Blut Christi, als eines fehllosen Opferlammes. τιμίῳ muss jedenfalls in dem so nachdrücklich vorangestellten ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου, das seinerseits schon beherrscht ist durch Χριστοῦ, seine Begründung haben. Das macht diess Lammesblut so kostbar, dass es Blut des heiligen Jesus, nicht eines fehlerlosen Opferthieres nur ist. Dass im Tode Christi die Dahingabe eines im sittlichen Sinne völlig reinen Lebens stattfindet, das giebt dem Blute Christi einen mit nichts Vergänglichem zu vergleichenden Werth, der es für ein Lösegeld tauglich macht, wodurch die Loskaufung aus der Knechtschaft des vergänglichen Wesens soll bewirkt werden. Vergleichungspunkt kann nicht, wie Hofmann will, nur das Blutvergiessen sein, sodass es hiesse: Mit Blut wie bei einem Opfer (eines alsdann im eigentlichen Sinn zu nehmenden Lammes), sondern Vergleichungspunkt ist die Bedeutung Christi, entsprechend derjenigen eines Opferlammes. Nach Hofmann stünde ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου etc. in gar keiner Beziehung zu τιμίῳ, sondern ganz an und für sich würde das Blut Christi τίμιον genannt, und die Vergleichung mit dem fehllosen Lamm schlösse sich einzig an αἵματι an, bezöge sich also nur auf das beiderseitige Fliessen von Blut; nicht einmal auf den speziellen Zweck desselben wäre reflektirt, genug dass (S. 44) „ein vergleichbarer Zweck vorhanden ist". Ausdrücklich aber sagt Hofmann (S. 45), dass die Vergleichung nicht auch die Vergleichbarkeit des Erlösungszweckes einschliessen musste. Nach seiner Auffassung hätte überhaupt nur die Erinnerung an die Schlachtung eines Lammes, wie sie mit Israels Erlösung aus Aegypten verbunden gewesen, den Petrus auf die Vergleichung dieses Vergiessens von Lammesblut mit jenem geführt, ohne dass indessen die Vergleichung weiter verfolgt wurde, was schon darum nicht hätte geschehen können, weil das Blut des Passahlammes einem andern Zwecke dienen musste, nicht Israel loszukaufen, sondern es vor dem Gerichte zu bewahren, das über Aegypten kam. — Hofmann's Auffassung verwickelt sich in solche Schwierigkeiten, dass er schliesslich Χριστοῦ προεγνωσμένου μὲν κτλ. als gen. abs. zusammenziehen muss. In προεγνωσμένου will er dann seltsamer Weise — an Stelle des viel natürlicheren Vergleichungspunktes! — eine Anspielung auf die Vorherbestimmung jenes Lammes am 10. Tag des Monats erblicken.

Die Art, wie die Erlösung zu denken sei, ob als Loskaufung aus einem Schuldverhaft, mithin als Versöhnung, oder als Befreiung aus einer knechtenden Macht, mithin als Erlösung im spezifischen Sinn, ist nicht direkt angezeigt, muss also aus dem, was über die Gebundenheit, aus welcher Befreiung stattgefunden, und wiederum

Digitized by Google

aus dem, was über das Erlösungsmittel gesagt ist, erschlossen werden. Was für eine Ansicht durch Ersteres nahegelegt ist, wurde schon gezeigt. Aber über die Auffassung des Erlösungsmittels gehen die Ansichten sehr auseinander. Wie wird durch ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου das Blut Christi qualifizirt? Nach Hofmann, der eine solche Qualifikation überhaupt ablehnt, fällt offenbar auf die unbestimmt gelassene Art der λύτρωσις kein Licht, sie bleibt im Dunkel. Das bleibt sie auch nach Weiss, der die Vergleichung Christi mit einem Lamm aus Jes. 53, 7 herleitet und also bei ἀμώμου καὶ ἀσπίλου nicht an die rituellen Bestimmungen für die Opferthiere, sowenig als an's Opfer überhaupt, sondern an die mit der Sanftmuth und Geduld verbundene Unschuld denkt.[1]) Ueber die Art der λύτρωσις lässt sich aus dieser Charakteristik Christi, durch dessen Blut sie stattgefunden, unmittelbar nichts entnehmen, indem doch keinenfalls eine Reflexion auf Strafstellvertretung nach Jes. 53 damit angezeigt ist (gegen Schmidt, bei Herzog, XVI, 375), eher noch auf das dortige *ascham*. Gess (S. 397) denkt an's Passahlamm, von dem 2. Mos. 12, 5 allerdings gefordert wird, dass es sei τέλειος (LXX); meint aber damit im Gegensatz zu Hofmann zur Bestimmung der Art der Erlösung etwas Positives zu erreichen; nach ihm ist die λύτρωσις ein Losgekauftsein von Gottes todverhängendem Gericht, erst in 2. Linie vom knechtenden, eitlen Wandel. Allein das Blut des Passahlammes wird das „Zeichen" genannt, das Gott sehen wolle, um vorüberzugehen, nicht das Lösegeld.

Weil nun ἀμώμου καὶ ἀσπίλου doch ganz unzweifelhafte Anspielung auf die rituellen Forderungen betreffend die Opferthiere ist (ἄμωμος = *tamîm*, 4. Mos. 6, 14. 19, 2. 3. Mos. 22, 22), muss der Vergleichung mit einem Opferlamm der Vorzug gegeben werden. Weil aber das Blut des Passahopferlammes nirgends als Sühnmittel oder Erlösungsmittel bezeichnet wird, bleibt als das Wahrscheinlichste der Gedanke an ein Opferlamm im gewöhnlichen Sinn. So Sieffert a. a. O., Huther etc. (Letzterer macht auch darauf aufmerksam, dass das Passahlamm im N. T. immer durch πάσχα bezeichnet sei. Wenn er freilich ferner sich darauf beruft, dass Exod. 12 das Passahlamm ausschliesslich πρόβατον in der LXX genannt sei, so hätte schon V. 5 ihn eines Besseren belehren können (ἀπὸ τῶν ἀμνῶν, Var. ἀρνῶν). Eine Anspielung auf Jes. 53, 7 ist darum doch nicht unmöglich, indem dort dem ganzen Kapitel die Opferidee zu Grunde liegt, wenn auch nicht der Vergleichung mit dem Lamm; sie ist sogar im Blick auf 2, 22 ff. sehr wahrscheinlich. So Huther mit Recht. Joh. 1, 29 spielt auch auf Jes. 53 an und combinirt damit die Opferidee, und daneben

[1]) N. t. Theol. § 49, a). Auch Schott. — Bemerkenswerth ist, dass im N. T. die Bezeichnung Christi als ἀμνός (ἀρνίον, apoc.) nur noch in den johanneischen Schriften sich findet, übr. im Evang. Joh. auch bloss 1, 29. 36. Act. 8, 32 ist Citat aus Jes. 53.

Digitized by Google

erscheint im 4. Ev. Jesus am Kreuz zugleich als das gegenbildliche Passahlamm. In dieser mehrfachen Combination des 4. Evang. zwischen dem Sündenträger (Knecht Jahve's Jes. 53), dem geduldigen Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird (ebendas.) und dem Passahlamm (cf. Joh. 19, 36) und der Beziehung aller dieser Typen auf Christus im Leiden dürfte auch in unserer Stelle ein mitlaufender Gedanke an's Passahlamm seinen besten Halt haben, ohne dass doch die Beziehung scharf markirt hervortritt. Man beachte, wie nach Ritschl, S. 180 f. auch in der apoc. die Beziehung auf's Passahopfer in ihrem Reden von des Lammes Blut mit Anspielung auf Riten sich verschmilzt, die auf das Blut des Passah keinen Bezug haben (14, 14). Die Bezeichnung *ἀμνός* erklärt sich in jedem Fall am natürlichsten aus Jes. 53; die nachapostolischen Schriften zeigen, wie geläufig die Berufung auf Jes. 53 zur Illustration der Versöhnung war: Barn. 5, 2 (7, 2); 1. Clem. 16, 3 ff. Ueber ihr Alter vergl. oben S. 47. — Unsere Stelle bleibt nun ganz im Bilde des alttestamentlichen Opfers und lässt daher die Art der *λύτρωσις* nur durch Analogie erschliessen. Der Charakter des Opfers Christi in seiner Besonderheit ist Hebr. 9, 14, wo auch *ἄμωμος* in bedeutungsvollem Zusammenhang steht, mit Anspielung auf das Sühnopfer des Versöhnungstages, hervorgehoben, und dort ist alsdann auch die Heilswirkung desselben bestimmter namhaft gemacht, und zwar, wie es scheint, als eine doppelte: Reinigung des Gewissens und, wiewohl diess erst in 2. Linie: Erneuerung zur Gottesdienstlichkeit. Ueber die Stelle wurde schon oben S. 15 gehandelt. Dass dem Blute Christi mithin eine Mehrwirkung zugeschrieben wird, als sie dem Thieropferblut zukam, beruht wohl auf der sittlichen Selbsthingabe Christi *διὰ πνεύματος αἰωνίου*. Am einfachsten nimmt man nun an, es seien in unsrer Stelle zwei Bilder, die an und für sich nichts mit einander zu thun haben, die aber beide auf das Blut Christi sich anwenden lassen und dann auch auf jene Doppelwirkung (Sühne und Erlösung) führen, mit einander vermischt: 1) das Bild des Lösegeldes im schlichten Wortsinn (*οὐ φθαρτοῖς κτλ.*). Diesem entspricht der Loskauf, die Befreiung von der beherrschenden Macht des von den Vätern her überlieferten, eitlen Wandels. 2) Das Bild des Opfers, worauf den Verfasser die Bezeichnung des Blutes als Lösegeld bringt, und das allerdings besonders als Schuldopfer (vergl. *ascham* in dem Context von Jes. 53) auch mit einer Geldleistung etwas Verwandtes hat[1]), aber nicht Erlösung und Befreiung, sondern Satisfaktion (richtig verstanden!) und Expiation ist (Weiss, n. t. Th. § 49, d), Anm. 4), so wenigstens nach der alttest. Auffassung. Beide Bilder passen zwar nicht

[1]) Umgekehrt kann der halbe Seckel „zur Versöhnung der Seele“ Exod. 30, 12—16 verglichen werden („*τὰ λύτρα τῆς ψυχῆς*“ V. 12).

Digitized by Google

in ihrer Verschmelzung, aber jedes für sich auf die Lebenshingabe Christi. Und insofern in der Sühne, auf die das Blut hinweist, der gewaltigste Impuls zur thatsächlichen Scheidung von der Sünde liegt, erklärt es sich um so leichter, dass im N. T. dem Blute Christi auch als Opferblut oder sonstigem Sühnmittel bisweilen eine Mehrwirkung, nämlich die doppelte der Expiation und der Redemption zugeschrieben wird, so nicht nur in der oben angeführten Hebräerstelle, sondern eigentlich auch unten 2, 24, wo freilich zwar wohl die Sühne, nicht aber auch die von Manchen als zu Grunde liegend angenommene Opfervorstellung gesichert erscheint. Vergl. Weiss, n. t. Theol. § 49, d), wo allerdings Anm. 4 die Beziehung des Lammes auf das „nicht redemptorisch wirkende Sühnopfer" nicht zugegeben wird. — Dass hier speziell auf die Redemption Bezug genommen ist, erklärt sich einleuchtend daraus, dass ja der Hinweis auf Christi Erlösung der Ermahnung: V. 17 Gewicht geben soll, was Ritschl durch seine oben S. 64 erwähnte Verbindung in Abrede stellt, weshalb er dann die Beziehung auf das Passahlamm zu Hülfe nehmen muss, um dem λυτροῦν den gewünschten Sinn zu geben. — Kögel, S. 64: Es giebt ein theures Blut, darum so stark, weil es so rein ist; es hat diess im h. Geist ohne Wandel geopferte Liebesleben Macht, wohin es fällt, die Gewissen zu sühnen, die Sündenbande zu brechen, den Fleischesbann des eitlen Wandels zu verleiden und aufzuheben.

**V. 20 u. 21.**[1]) Viel wurde darüber gestritten, ob durch προεγνωσμένου (cf. Act. 2, 23) die reale oder nur die ideale Präexistenz Christi angedeutet sei, ohne dass eine Uebereinstimmung erzielt worden. Für erstere Annahme spräche jedenfalls φανερωθέντος noch mehr als προεγνωσμένου. Die Frage ist übrigens für das Verständniss der Pointe des Textes sekundär. Denn diese liegt offenbar darin, dass durch προεγνωσμένου Christus als Heilsmittler schon mit dem vorzeitlichen Erwählungsrathschluss (1, 2) verknüpft und die ewige Erwählung, nicht erst ihre zeitliche Verwirklichung als in Christo geschehen bezeichnet wird. Eine Reflexion darüber, ob die Sünde, welche die Erscheinung Christi als Opferlamm nothwendig machte, auch prädestinirt sei, liegt dem Texte durchaus fern.

Ist somit die Prädestination die Pointe, so wird die Frage, ob der Verfasser bei προεγνωσμένου zugleich an eine reale Präexistenz gedacht habe, jedenfalls nicht von dieser Stelle, sondern eher von V. 11 aus entschieden werden. In der Luft lag die Präexistenzidee, durch die jüdische Apokalyptik und Theosophie vor-

[1]) Statt πιστεύοντας liest Lachm. u. Tischendorf, auch Hort nach A B, vulg. πιστούς, während Sin. und manche Andere die Rec. begünstigen; statt ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρ. nach den besten Urkunden ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρ.

Digitized by Google

bereitet.[1]) — In unserer Stelle aber ist, wie gesagt, die Hervorhebung der Absolutheit der Erlösung und des christlichen Heils durch die Vorstellung des vorzeitlichen Rathschlusses der religiös bedeutsame Hauptgedanke. Sie ist daher zusammenzustellen mit allen denjenigen, welche die evangelische Verkündigung darstellen als ein „Geoffenbartwerden von Verborgenem, aber ewig Vorherbestimmtem und -Verheissenem". (Die Termini sind φανερουῦσθαι und ἀποκαλύπτεσθαι.) Sie finden sich nicht nur bei Paulus: 1. Cor. 2, 7—10. R. 16, 26. Eph. 1, 9. 3, 9. 10. Col. 1, 26, cf. 2. Tim. 1, 9. 10. Tit. 1, 2. 3; sondern es kommt Aehnliches auch in der synoptischen Tradition vor: Mtth. 13, 35, cf. Luc. 10, 24, wie denn auch der Ausdruck πρὸ καταβολῆς κόσμου keineswegs aus Eph. 1, 4 entlehnt sein muss, wie man vielfach behauptet, sondern schon in den Reden Jesu wurzeln kann: Mtth. 13, 35. 25, 34. Joh. 17, 24. Diess anzunehmen, macht umsoweniger Schwierigkeit, da ja die Vorstellung, wie gezeigt, durch die jüdische Theologie vorbereitet ist. Cf. Keim, Gesch. Jesu, III. S. 217, Anm. 1. Vergl. auch Apoc. 13, 8. 17, 8. — Die nächste Parallele zu dem Offenbarwerden Christi als des Heilsmittlers ist Hebr. 9, 26! Aus nachapostolischen Schriften vergl. Barn. 14, 5 und vor Allem aus: Herm. Sim. IX, 12, 1 u. 2; eine äusserst interessante Parallele. Bei der Lesart ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων ist ἔσχατον substantivisch zu nehmen: „am Ende der Zeiten". Der Ausdruck selbst wurde zu V. 5 erklärt. — Was diese Zeit als die Endzeit charakterisirt, lehrt Joh. 12, 46 ff. Es ist die grosse Entscheidungszeit, wo die Gegensätze endgültig ausreifen, daher auch nach 1. Joh. 2, 18 in sie das Auftreten des ἀντίχριστος fällt.

[1]) Philo betrachtet bekanntlich den λόγος als präexistenten Schöpfungsvermittler, und für christliche Schriftsteller lag die Identifizirung mit Christus nahe. S. ferner über den Messias: Henoch 48, 3. (Vergl. Oehler, bei Herz. Realenc. 2. Aufl. IX, S. 657 f.) (Sein Name ward genannt vor dem Herrn der Geister, ehe die Sonne und die Zeichen geschaffen, ehe die Sterne des Himmels gemacht waren.) Henoch 46, 1 und 2. 62, 7. 48, 6. (Auserwählt, ehe die Welt geschaffen, und bis in die Ewigkeit wird er vor ihm sein. Seine Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit und seine Macht von Geschlecht zu Geschlecht.) (Der „Menschensohn" = Messias, auserwählt und verborgen bei Gott, ehe die Welt geschaffen ward, aufbewahrt, um zu erscheinen in letzter Zeit zur Aufrichtung des Reiches und zum Gericht.) — Zu dem „Hervorkommen aus der Verborgenheit" cf. Joh. 7, 27. Just. d. c. Tr. c. 8. 110. Schürer verlegt die Bilderreden des Buches Henoch etwa in die Zeit Herodes des Grossen, nicht vor 38 vor Chr. (Neutest. Zeitgesch. S. 534 f.) Vergl. ferner 4. Esr. 12, 32. Hic est unctus, quem reservavit Altissimus in finem; quem conservat multis temporibus (13, 26). Cf. auch 13, 52. Nothwendig ist die Erklärung dieser Vorstellungen aus christlichen Einflüssen in keinem Fall, in Mich. 5, 1 und Dan. 7, 13 f. liegen die alttestam. Prämissen. Das nachchristliche Judenthum hat im Gegentheil im Gegensatz gegen das Christenthum die natürlich-menschliche Seite des Messias wieder mehr betont (Justin, c. Tryph. c. 49) Schürer a. a. O. S. 584.

Digitized by Google

δι' ὑμᾶς steht wieder um der nachdrücklichen persönlichen Zueignung willen. Dass der Kreis derjenigen, um derentwillen Christus erschienen ist, auf diejenigen hier beschränkt wird, bei denen der Thatbestand des Glaubens beweist, dass die φανέρωσις bei ihnen ihren Zweck erfüllt hat, schliesst die Bestimmung derselben für die ganze Menschheit nicht aus. Der von δι' ὑμᾶς abhängige Participialsatz τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς (πιστεύοντας) εἰς θεόν ist zu übersetzen: „als die da durch ihn an Gott Gläubige sind". Es wird damit das δι' ὑμᾶς begründet. Dass das Offenbarwerden ihnen zugut geschehen, ist nun darin ersichtlich, dass die Leser durch Christum an Gott Gläubige sind. Letzteres ist der Erkenntnissgrund für Ersteres. Sachlich aber ist ihr Glaubensstand, der durch Christum vermittelte, die wirklich eingetretene Folge des in der φανέρωσις Χριστοῦ Beabsichtigten. So auch Weiss, a. a. O. S. 42, Anm. 1. Das δι' ὑμᾶς ist erklärt durch Hervorhebung des bezweckten und nun wirklich eingetretenen Thatbestandes.

Ob δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεόν bloss den durch Christum vermittelten Glauben an den wahren Gott bezeichne, wie Hofmann will, ist doch fraglich. Weiss bezeichnet es (Einleitung, 426) als völlig contextwidrig. W. Grimm (Stud. u. Kr. 1872, S. 660) beruft sich ohne Grund auf 3, 5, wo ἐλπίζειν εἰς θεόν nicht durch Christum vermittelt sei. Wenn also hier diese Vermittlung ausdrücklich prädizirt sei, so müsse von Heiden die Rede sein, die erst durch Christum zu Glauben und Hoffnung gekommen (??). Für Hofmanns und Grimms Auffassung wäre Justin, Dial. c. 80 Schluss anzuführen. Hingegen findet sich in der Praed. Petri (bei Hilgenfeld, N. Test. extr. c., IV, S. 58 πιστεύειν εἰς τὸν θεὸν διὰ τοῦ ὀνόματος *I. X.* bei der Predigt an die Juden! Im N. T. ist πιστεύειν εἰς vorzüglich johanneisch. Für eine tiefere und doch durch πιστεύειν εἰς ausgedrückte Fassung des Glaubens an Gott beruft man sich denn auch auf Joh. 12, 44. 14, 1, was Hofmann ohne Begründung als irrig abweist (S. 49); denn dass bei θεόν der Artikel fehlt, kann doch nicht dem πιστεύειν εἰς einen ganz andern Sinn geben, und dass sonst auch πιστεύειν ἐπί τινι steht (2, 7), kann πιστεύειν εἰς oder πιστὸς εἰς nicht zu einer Phrase von völlig abweichendem Sinne stempeln. — Der gewöhnlichen Erklärung giebt Roos S. 18 einen populären Ausdruck: Das göttliche Wesen würde uns immer schrecklich gewesen sein, wenn Jesus, der Mittler, nicht gekommen wäre; aber durch denselben kann man nun an Gott glauben, d. i. auf Gott ein Vertrauen setzen.

Der Zusatz in V. 21: τὸν ἐγείραντα etc. führt zu der Erlösung V. 18 noch eine neue Bestimmung ein, wodurch nun Gott, der vermöge jener schon Gegenstand des Glaubens war, auch überdiess noch Grund der Hoffnung wird. Denn τὸν ἐγείραντα etc.

Digitized by Google

zielt vorwärts und will nicht den Glauben näher bestimmen als einen Glauben an den Gott, der Jesum auferweckt hat, so dass dann etwa Glaube auf Grund der Auferstehung im paulinischen Sinn zu verstehen wäre (Schott). Als Grund der nachher genannten Hoffnung, nicht der Rechtfertigung oder Lebenserneuerung ist die Auferweckung Christi genannt, weshalb Röm. 4, 24 fälschlich als Parallele angeführt wird, und schliesslich wird Beides zusammengestellt: „so dass nun euer Glaube (vermöge der λύτρωσις, überhaupt der φανέρωσις τοῦ Χριστοῦ) und eure Hoffnung auf Gott gerichtet sind". Weiss, Huther, Hofmann, Schott, Brückner und Andere nehmen ἐλπίδα als Praedicativ, sodass euer „Glaube zugleich Hoffnung auf Gott ist." Ewald fasst sogar πίστιν und ἐλπίδα als Praedicativ und Christum als Subjekt: sodass er eure Treue und Hoffnung zu Gott ist. Letztere Auffassung ist unbegründet und erstere zwar möglich, aber nicht, wie behauptet wird, allein richtig. Wenn bei der Coordinirung: „euer Glaube und (eure) Hoffnung" die Stellung von ὑμῶν auffiel, so hat sie an dem αὐτοῦ Eph. 3, 5 ihr Analogon, cf. auch unten διὰ λόγου ζῶντος Θεοῦ καὶ μένοντος; und keineswegs wird, wie ebenfalls eingewendet wurde, „als Erfolg noch einmal ganz dasselbe genannt, was schon in dem τοὺς πιστούς angegeben war" (Weiss), noch auch „erscheint ἐλπίδα als zufälliges Anhängsel, während es doch der eigentliche Zielpunkt der ganzen Deduktion ist" (Huther), sondern es wird das Erste rekapitulirt und das Zweite neu hinzugefügt. Damit aber lenkt der Gedankengang, sich in sich abschliessend, wieder auf die Christenhoffnung hin, von der V. 3 ausgegangen. — Die Einwürfe von Huther und Weiss hangen damit zusammen, dass sie dem πιστούς — πίστιν einen anderen Inhalt geben. Bei Huther erhellt diess schon aus der Herbeiziehung von Röm. 4, 24. Aber auch Weiss bemerkt (P. Lehrb. S. 42, Anm. 1), wiewohl er die Consequenz der Uebereinstimmung mit Paulus abweist: „Das durch Christum vermittelte, weil auf das grösste Wunder der göttlichen Allmacht, die Auferweckung Christi sich gründende Gottvertrauen" — das ist die πίστις in diesem 21. Vers (cf. S. 324). Die paulinische Rechtfertigung lässt er also allerdings auf der Seite. — Auch Holtzmann (im Bibellex.) citirt jenes Wort aus dem Römerbrief unter den Belegen der Abhängigkeit vom Römerbrief. Allein bei ähnlichem Wortlaut ist hier gerade eine feine Verschiedenheit des Sinnes. Mit Gal. 1, 1 ist vollends nur eine Berührung im Wortlaut, und beruht dieselbe lediglich auf der allgemeinen apostolischen Anerkennung der Auferwekkung Christi als grundlegender Heilsthatsache. Auf den Unterschied der paulinischen Lehre und die Verkehrtheit der Verwechslung der Hoffnung bei Petrus mit dem Glauben bei Paulus macht auch Köstlin aufmerksam, bei Herzog, Realenc. 1. Aufl. XVIII, S. 114 (in der 2. Auflage weggelassen). — Mit der oben gegebenen Auslegung stim-

Digitized by Google

men Ritschl's Ausführungen über den Gedankengang von 1. Petr. 1 überein.[1])

2) Der Schluss des Kapitels V. 22—25 enthält nun noch eine Ermahnung zur Bruderliebe, in der sich wieder zeigt, dass die Bereitung auf die κληρονομία ἀμίαντος die ungetheilte Richtung des hoffenden Sinnes auf die in der Offenbarung Jesu Christi sich darbietende Gnade (V. 13) nicht müssig lässt, noch ethisch unfruchtbar. Wir lassen sie durch die Participialbestimmung V. 22 a eingeleitet sein und verknüpfen sie nicht mit dem Vorhergehenden, das V. 21 fin. offenbar, durch ein abrundendes Einlenken zum Ausgangspunkt des Prooemiums, an einer Ruhepause angelangt ist. Es scheint diess passender, als mit Ritschl, Lehre von der Rechtf. etc., II, S. 363, in V. 22 a eine Resümirung des Inhalts von V. 14—17 nach der „Digression" (?) über die Erlösung durch Christus anzunehmen. Allerdings fehlt dann zu der V. 22 neuanhebenden Ermahnung ein ausdrücklicher Uebergang; diess ist aber nicht befremdlich, da wirklich etwas Neues zur Sprache gebracht wird, nicht mehr die Heiligung überhaupt mit ihrer Motivirung, nicht mehr der geziemende Wandel vor dem unparteiischen Richter und dem väterlichen Veranstalter einer kostbaren Erlösung, nicht mehr diese anhangsweise näher beschriebene Erlösung, wie sie Glauben und Hoffnung zu Gott begründet, sondern die spezielle Pflicht der Bruderliebe. Eine organische Verbindung ist natürlich in den geistigen Zusammenhängen des christlichen Lebens gegeben, aber eine engere Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden besteht nicht. Mit jener hätte auch Hofmann sich begnügen und nicht S. 53 einen Parallelismus erkünsteln sollen, der ganz nur hineingetragen ist. Denn dass der Erlösung (V. 18) die Selbstreinigung (V. 22 a) folgen muss, ist an und für sich selbstverständlich, ohne dass um dessentwillen V. 22 mit V. 18 grammatisch verbunden werden müsste. Die Anhängung aber von ἐν ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας an τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεόν ist bei der Allgemeinheit beider Ausdrücke keineswegs gefordert, wenn es auch wiederum wahr ist: „es entspreche der den Lesern zu Theil gewordenen Gnade, durch Christum im Glauben an Gott zu stehen, dass sie der Wahrheit gehorsam geworden seien". In ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας scheint hier doch das Ethische vor dem Dogmatischen vorzuherrschen, denn das „Ungeheuchelte" der Bruderliebe soll doch wohl nicht nur in dem ἡγνικότες τὰς ψυχάς, sondern auch in dem ἐν ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας begründet

[1]) V. 21 klingt nach in Ep. Polyc. c. II, wo in unmittelbarer Folge auch auf 3, 22 angespielt ist. Besonders merkwürdig ist aber die noch nicht beachtete Parallele 1. Cl. 12, 7: διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν. Der Auferstehung Christi geschieht dort wie überhaupt bei Clem. in heilvermittelndem Sinne keine Erwähnung.

Digitized by Google

sein. Dass endlich ihre Erneuerung zur Bruderliebe den empfangenen, V. 18—21 beschriebenen Wohlthaten entspreche, ist wiederum an und für sich wahr, beweist aber nicht die Nothwendigkeit, den 22. Vers zu dem ohnehin schwerfälligen, vorhergehenden Satzgefüge noch hinzuzunehmen. Calov (bei Steiger S. 187) entwickelt den Zusammenhang ganz ähnlich wie Hofmann und bemerkt zu V. 22: Cum fide connectit animarum purgationem, quae fit per fidem (Act. 15, 9) adeoque in obedientia veritatis, et quia fides per caritatem efficax est (Gal. 5, 6) *φιλαδελφίαν* postulat *ἀνυπόκριτον*. Redemptione Christi copiosius exposita, iterum deinde concludit animas nostras non tantum per fidem purgandas esse, sed etiam caritatem fraternam demonstrandam, siquidem renati ideo simus per verbum Dei. Sic ergo et redemptionis applicationem ac finem docet et regenerationis naturam ac fructum explicat. Nichts destoweniger bleibt Calov bei der herkömmlichen Construction und Verbindung der Sätze.

**V. 22—25.**[1]) Die Ermahnung V. 22 hebt wieder ganz ähnlich wie diejenige in V. 13 mit einer vorangestellten Participialbestimmung an. Ein Gedankenfortschritt findet dabei auch darin statt, dass, während dort die Paränese mehr an die christliche Gesinnung, an Vernunft und Gewissen sich richtete und auf die ganze Lebensführung sich bezog (*ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας — ἐλπίσατε — τέκνα ὑπακοῆς* — Gegensatz zur früheren *ἄγνοια — εἰδότες — πιστεύειν*), nun vielmehr in der Ermahnung zur Liebe das psychische Wesen in Anspruch genommen und in die Heiligung mithereingezogen wird (*τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες*). Jedenfalls sind die unmittelbar vorher genannten *πίστις* und *ἐλπίς* mehr Sache des *πνεῦμα*; die Liebe hingegen ist Sache der *ψυχή*, die allerdings auch durch den Geist geheiligt werden soll. — Ganz an-

---

[1]) Die Recepta hat nach *ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας* das sachlich natürlich richtige, aber schwachbezeugte *διὰ πνεύματος*; ebenso ist trotz Sin. (übr. ℵ$^{c}$: *ἐκ καρδίας ἀληθινῆς*) und vieler Urkunden und Uebersetzungen das in B A und vulg. fehlende *καθαρᾶς* verdächtig (cf. 1. Tim. 1, 5, von woher es eingetragen sein könnte; die Eintragung erklärt sich leichter als die Auslassung). V. 23 ist *εἰς τὸν αἰῶνα* Zusatz, daher mit ℵ A B C, einigen alten Uebersetzungen und patrist. Citaten zu streichen. V. 24 ist die in manchen Urkunden sich findende Auslassung des *ὡς* vor *χόρτος* als Correktur nach LXX zu betrachten. Statt *δόξα ἀνθρώπου* ist nach weitaus den meisten Urkunden *δόξα αὐτῆς* zu lesen. Die von Tischendorf mit der Bemerkung: quod magnam veri speciem habet notirte Lesart von ℵ (prima manus): *πᾶσα ἡ δόξα αὐτοῦ* kann weil ganz vereinzelt dagegen nicht aufkommen. Hingegen behielt Tischend. früher trotz ungenügender Bezeugung das *αὐτοῦ* nach *ἄνθος* (worin das Citat gerade von LXX abweicht) bei, hat es in ed. VIII aber (nach ℵ A B) mit Recht gestrichen (so auch Hort), denn aus Uebereinstimmung oder Abweichung von LXX kann nichts erschlossen werden. Ein Anderes ist es V. 24 mit dem sehr stark bezeugten *ὡς* vor *χόρτος* gegenüber dem blossen *χόρτος* der LXX.

Digitized by Google

ders Steiger, der (S. 186) die Ermahnung V. 14—21 auf das Aeussere (den Wandel), diejenige V. 22 auf das Innere, die Bruderliebe der Christen untereinander bezieht: Als der Welt fremd geworden, sollen sie sich derselben nicht gleichstellen im Wandel, sich aber unter einander durch innige Bruderliebe verbinden. — ἁγνίζειν bezeichnet zunächst die kultische Weihe und Heiligung, wie sie der Berührung mit dem Heiligen vorausgehen muss. Motiv ist die heilige Scheu. So oft in LXX, auch Joh. 11, 55; besonders bei Gelübden. Der Begriff wird dann auch ein ethischer und bezieht sich als solcher namentlich auf die Selbstbewahrung vor geschlechtlicher Befleckung; hier ist er noch geistiger und tiefer gefasst von der Reinigung vom selbstischen Wesen. Jac. 4, 8 hingegen schimmert der kultische Grundbegriff noch deutlich durch. Vergl. die Analyse des Begriffs bei E. Haupt, 1. Brief Johann., zu c. 3, V. 3. — Im ethischen Sinn findet sich das Wort im N. T. nur in den kathol. Briefen, ausser den genannten Stellen cf. 1. Joh. 3, 3. Aus nachapostolischen Schriften vergl. Barn. 5, 1, 8, 1, wo die kultische Grundbedeutung deutlich durchschimmert, aber daneben 8, 3: ἁγνισμὸς τῆς καρδίας. Häufig ist hingegen ἁγνός (ἁγνεία), ἁγνότης schon in paulinischen, dann in späteren und ganz besonders in nachapostolischen Schriften.

Objekt der Heiligung ist die nachdrücklich vorangestellte ψυχή, das persönliche Empfindungsleben. Prinzip der Heiligung ist natürlich der h. Geist, ob διὰ πνεύματος ächt sei oder nicht. Das Wesen der Heiligung besteht darin, dass das persönliche Empfindungsleben seiner natürlichen Zuchtlosigkeit entnommen wird, dem Ueberwuchern des selbstischen Sinnes, der blossen Sympathieen und Antipathieen etc.

Der Participialsatz τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες etc. theilt den imperativischen Ton des Hauptsatzes. Die Aufgabe des ἁγνίζειν ist durch den bereits der Wahrheit geleisteten Gehorsam noch nicht vollständig und ein für alle Mal erfüllt, sodass es sich nur noch um das Lieben handelte und nicht mehr um das Keuschmachen der Seele, nicht mehr um Herstellung der nöthigen Disposition. Vielmehr wenn auch diese Disposition für die wahre Liebesübung nothwendige Voraussetzung ist, so ist sie doch, entsprechend der Unvollkommenheit der letzteren, selber auch immer erst in unvollkommener Weise vorhanden, ihre Verwirklichung daher stets noch eine unvollendete Aufgabe. Ebenso könnte zwar ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας an und für sich übersetzt werden: „dadurch dass ihr der Wahrheit, d. h. dem Evangelium, gehorsam oder an dasselbe gläubig geworden seid", und man könnte es auf die Bekehrung der Leser zum Christenthum als eine vollendete Thatsache beziehen; weil es aber hier als das Mittel des ἁγνίζειν erscheint, gilt davon dasselbe was von ἡγνικότες. Denn die Unvollkommenheit des ἡγνικότες ist wie-

Digitized by Google

derum Folge der Unvollkommenheit der ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας. So erscheint denn sowohl das ἁγνίζειν als auch die ὑπακοὴ τ. ἀ. als immer neue ethische Aufgabe.[1])

Sie muss je und je zuerst erfüllt sein, ehe der heilige Zweck dieser Weihe des Gemüthes, die φιλαδελφία ἀνυπόκριτος zu Stande kommen kann. Dieser Ausdruck erinnert allerdings sehr stark an Paulus Röm. 12, 9 f., vergl. auch 2. Cor. 6, 6. In der Römer-Stelle begegnen wir den gleichen Worten und Gedanken: φιλαδελφία dort V. 10, ἀνυπόκριτος V. 9, was allerdings nicht nur paulinisch ist, sondern auch Jac. 3, 17 von der Weisheit von oben steht, ἀγαπήσατε, dort ἀγάπη V. 9, ἐκ καρδίας, dort φιλόστοργοι V. 10. Auch das καθαρᾶς hätte dort in V. 9 ἀποστυγοῦντες etc. seine Parallele. Der Unterschied ist nur der, dass Paulus zuerst mit ἀγάπη ἀνυπόκριτος etc. von der Liebe überhaupt und dann erst von der Bruderliebe redet, während Petrus hier bestimmt letztere im Auge hat. Immerhin sprechen die auffallenden Parallelen für schriftstellerische Abhängigkeit. φιλαδελφία ἀνυπόκριτος ist Liebe ohne jede Art von Verstellung, wo also die äussere Bezeugung ganz der Gesinnung entspricht. ἐκτενῶς bezeichnet die ausdauernde Energie, also das den Einfluss der Stimmungen und zufälligen Eindrücke bekämpfende, mit sittlicher Anstrengung, mit Willensenergie verbundene Beharren in der Liebesgesinnung. Eine instruktive Parallele ist 4, 8. Durch ἐκ καρδίας (von Herzen, wie Röm. 6, 17) ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς mit vorausgehender Zubereitung durch Keuschmachung der Seele im Gehorsam der Wahrheit, also in bewusster sittlicher Thätigkeit, wird die Liebesübung als sittlich geläuterte und gestählte bezeichnet und von einer unwillkürlichen, durch das blosse πάθος (Sympathie und Antipathie) oder durch irdische, fleischliche Rücksichten (z. B. auf Fleischesanmuth, natürliche Liebenswürdigkeit und dergl.) bestimmten oder gehemmten unterschieden.

Wenn V. 23—25 die Qualität bezeichnen, in welcher die Angeredeten zu solcher Liebesübung berufen und befähigt sind, so hat man die Erwähnung der Wiedergeburt in solchem Zusammenhang schon befremdlich befunden, und Hofmann, der εἰδότες V. 18 zum

---

[1]) Ganz ohne Grund will v. Soden (a. a. O. S. 493) hier das Ethische, wie nachher bei ἀναγεγεννημένοι (S. 492), ganz ausschliessen und das Neue nur auf die Erhebung zum wahren Israel („Sie sind es geworden, weil Gott sie dazu berufen hat und schon κατὰ πρόγνωσιν 1, 2“) beziehen, als ob diese nur eine äusserliche Standeserhöhung wäre. Die ethische Heiligung, sagt er (S. 496), folge dann erst als Aufgabe und Gebot der religiösen Heiligung nach. Allein ist denn der Heilsglaube nur ein Annehmen der evangelischen Wahrheit (so versteht v. Soden die ὑπακοή mit Ausschluss des Sittlichen)? ist er nicht eine Geistesthat auch mit ethischem Charakter?

Digitized by Google

Folgenden zieht, also damit den Satz, der in V. 22 sein Hauptverbum hat, anheben lässt, lässt nun auch mit ἀναγεγεννημένοι V. 23 wiederum einen neuen Satz anheben. Das Hauptverbum desselben kommt dann freilich erst Kap. 2, V. 2, und es geht ihm in ἀποθέμενοι οὖν etc. ein ähnlicher, nochmaliger participialer Anlauf voraus, wie dem Hauptverbum des früheren Satzes ἀγαπήσατε in ἠγνικότες V. 22. Hofmann wirft nämlich S. 55 die Frage auf: „Wie soll nun diese Aussage von der Wiedergeburt der Ermahnung zu rechter Bruderliebe zur Begründung dienen? Man hat gesagt, Liebe sei die unfehlbare Aeusserung des durch Gottes Wort gewirkten Lebens, oder die Wiedergeburt habe die Leser zu einem brüderlich verbundenen Ganzen gemacht. So Steiger, S. 186 unten; auch Schott. Aber nicht die Gemeinsamkeit, ja auch nicht die Beschaffenheit des durch die Wiedergeburt gewirkten Lebens, sondern die Unvergänglichkeit dessen, wodurch die Wiedergeburt gewirkt ist, bringt der Apostel in Erinnerung.“ Doch auch diess nicht um seiner selbst willen, sondern eben wegen des Produktes: der Wiedergeburt, und wenn nicht jenes, so steht doch gewiss diese in Beziehung zum Verhalten der im neuen Leben Stehenden. Darum kann die φιλαδιλφία ἀνυπόκριτος nur da sich entfalten, wo eine Wiedergeburt aus unvergänglichem Samen stattgefunden hat, weil in dem, was vom Fleische geboren und der φθορά unterworfen ist, das selbstische Wesen als Lebensprinzip herrscht. Die Geburt, auf Grund deren die reine Bruderliebe sich entfalten kann und soll, ist selber das Produkt einer reinen Liebe, der Gnadenliebe Gottes (ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς V. 3, cf. Jac. 1, 18. 1. Joh. 4, 7 ff.). Die Geburt aus dem Fleische hingegen ist Produkt der nicht selbstlosen und darum nicht reinen, darum auch nicht unvergänglichen Geschlechtsliebe. Sie ist eine Geburt aus vergänglichem Samen und versetzt nicht ins wahre Leben, ermöglicht also auch nicht die unvergängliche, ächte Liebe (1. Joh. 3, 14). Ferner ist beim neuen Leben nicht wie beim alten die Naturmacht der Triebe das Bestimmende; es ist nicht so, dass die neue Geburt von selbst die Entfaltung der ihr entsprechenden Gesinnung zur Folge hat. Da im Gegentheil die Naturmacht der Fleischestriebe der Entfaltung des neuen Lebens störend und hemmend in den Weg tritt, bedarf es des unausgesetzten sittlichen Vollzugs der Tendenz der neuen Geburt, und dieser besteht in dem Keuschmachen der Seele im Gehorsam der Wahrheit zu ungeheuchelter Bruderliebe. Jene Wahrheit aber, der man sich immer neu zu unterstellen hat, steht nicht äusserlich gesetzlich dem Wiedergebornen gegenüber, sondern sie ist ihm als Lebenssame verinnerlicht durch das Wort Gottes in der neuen Geburt (1. Joh. 3, 9). Die dieser Wahrheit eigenthümliche Triebkraft ist der h. Geist. Sie wirkt aber nicht nach Art der Naturtriebe, sondern muss stets-

Digitized by Google

fort ethisch ergriffen und angeeignet werden, daher V. 22 das sachlich wenigstens durchaus berechtigte διὰ πνεύματος in Verbindung mit ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας und einem aktiven Participium[1]).

Eine sachliche Parallele zu dem in's unvergängliche Wesen versetzenden, wie aus der Wiedergeburt durch das lebendige, in die Ewigkeit bleibende Gotteswort stammenden ἀγαπᾶν ἐκτενῶς ἐκ (καθαρᾶς) καρδίας ist 1. Cor. 13, 4—8.

Ueber das hier absolutstehende ἀναγεννᾶν vergl. zu V. 3. σπορά, ἀ. λ. im N. T.; eigentlich das Säen, die Zeugung, dann allenfalls auch: die Saat; aber das Beiwort zeigt, dass hier der Same zu verstehen ist, wie in den Synoptikern σπόρος (Marc. 4, 26 f. Luc. 8, 5. 11) in diesem Sinne vorkommt. Da übrigens bei Paulus 2. Cor. 9, 10 σπόρος von σπέρμα unterschieden in der Bedeutung „Saat" sich findet, so könnte auch hier dieser mittlere Begriff angenommen werden: Aussaat, nämlich der Lebenswahrheit in die Herzen; daher unvergängliche Saat. Scharf unterscheidend versteht Huther unter σπορὰ ἄφθαρτος nicht das Wort Gottes selbst, das ihm vielmehr nachher durch διά (im Unterschied von ἐκ) als das Mittel der Wiedergeburt bezeichnet erscheint, sondern die ζωή, die dem λόγος (als seine Lebenssubstanz) innewohnt, und die dieser als unvergänglichen Samen oder unvergängliche Saat einpflanzt. Aehnlich Jul. Köstlin bei Herz. Realenc. 2. Aufl. XVII, S. 83: „Die in die Christen eingegangene, substantiell vorgestellte geistige Lebensmacht". Später verstand Huther jedoch beide Mal das Wort Gottes, nur bei ἐκ σπ. ἀ. als λόγος ἔμφυτος. — Weiss, auch Schott hingegen erklären den Wechsel der Präpositionen daraus, dass der bildlichen Bezeichnung (σπορά) in λόγος ihre Erklärung, also die unbildliche, eigentliche Bezeichnung des hier gemeinten Samens folge. Der formale Inhalt des λόγος (gegenüber der ζωή als materialem) ist die ἀλήθεια (V. 22).

ζῶντος καὶ μένοντος ist mit λόγου, nicht (mit Bengel) mit θεοῦ zu verbinden wegen V. 25, wo das μένειν εἰς τὸν αἰῶνα vom ῥῆμα Κυρίου ausgesagt ist. Das artikellose λόγου bezeichnet scharf die eigenthümliche Qualität des Mittels der Wiedergeburt im Gegensatz zu σπορὰ φθαρτή: es ist nicht eine vergängliche Substanz, sondern etwas Geistiges, nämlich Wort, und dieses wird gleich als „lebendig" noch näher qualifizirt; diess Attribut zieht ferner das θεοῦ an, es muss daher dieser gen. sofort folgen und kann vom Beziehungswort nicht weiter hinweggerückt werden. — ζῶν heisst das Wort, weil es wie sein Inhalt, die ζωή, selber

[1]) Den Gedankenzusammenhang von V. 22 ff. legt schlicht und tief Roos, S. 19 f. dar. Endlich ist noch darauf aufmerksam zu machen, dass in der Einheit des Samens der neuen Geburt (ζωή) das Bruderverhältniss der Christen, also auch die Bruderliebe begründet ist, wie in der Natur des Samens der Geist und die Kraft der Liebe, 1. Joh. 4, 7.

Digitized by Google

ist, auch in seinen Aussagen unverbrüchlich, unwandelbar, ewig gültig. Das wird deutlich aus der a. t. Stelle, wo es vom göttlichen Verheissungswort ausgesagt wird.[1]) Das Leben der Verheissung aber ist die Gewissheit und Unfehlbarkeit ihrer Erfüllung. So wird denn das „Lebendigsein und Bleiben" auch auf das mit dem Verheissungswort zusammengehörige, sein Complement bildende Wort von der Erfüllung, das im Evangelium geprediget ist, in V. 25 ausdrücklich bezogen. Das neutestamentliche Erfüllungswort wird ja auf's Neue Verheissung; im Glauben aufgenommen pflanzt es die Keime einer herrlichen, in die Ewigkeit sich erstreckenden Personerneuerung und -Verklärung in's menschliche Wesen und ist insofern Same der Wiedergeburt und in vollerem Sinn noch, als lebenschaffende Lebenssubstanz, λόγος ζῶν. So wird das Gotteswort als neutestamentliches nicht im Gegensatz zum alttestamentlichen bezeichnet, auch nicht als diesem coordinirt oder substituirt, sondern in seiner organischen Einheit mit demselben; und man könnte versucht sein, τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς (V. 25) zu übersetzen: „das Wort, das als Evangelium auf euch hin eintreffend (cf. V. 12), wie als Verheissung auf euch zielend jetzt verkündigt worden ist", wenn nicht, nach der Analogie von κηρύσσεσθαι εἰς . . in den freilich viel weniger prägnanten Stellen Mc. 13, 10 und Luc. 24, 47, die einfache Bedeutung: „unter euch hin — unter euch verkündiget worden" (Winer § 31, 5) anzunehmen wäre.[2])

---

[1]) Die LXX hat nach dem Grundtext: τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν, aber es scheint bei christlichen Schriftstellern von Anfang an üblich geworden zu sein, dafür κυρίου einzusetzen; das thut z. B. Justin, dial. 50, wo er Jes. 40, 1—17 in extenso citirt, ebenso Hippolytus, Theodoret. Schon in dieser Aenderung liegt die messianische Deutung. (Das Umgekehrte in einer freilich nicht messianischen Stelle findet sich 1. Petr. 5, 5. Jac. 4, 6. 1. Clem. 30, 2.) Es wäre wohl unvorsichtig, bei Justin eine Reminiscenz aus 1. Petr. anzunehmen, um so mehr da die Lesart τὸ ἄνθος αὐτοῦ, die er auch hat (mit Hippol. und Theodor.) sich für 1. Petr. nicht halten lässt, vide oben.

[2]) Ueber das lebendige Wort Gottes als die unvergleichliche Gotteskraft zur Wiedergeburt predigt sehr schön Kögel, S. 72—74. — Eingetragen ist die von Schott behauptete Bezugnahme auf die dem sarkischen Gebiet angehörigen nationalen Unterschiede als zu überwindende Hemmnisse der Entfaltung der Bruderliebe und der durch sie bedingten gemeindlichen Einheit — eingetragen so gut wie die Schematisirung, wonach von V. 22 an das Verhältniss zur Gemeinde der beherrschende Gesichtspunkt wäre.

Digitized by Google

# Capitel II.

Die 10 ersten Verse gehören noch zum 1. Haupttheil, der, in seinem Eingang doxologischen, in seinem Mittelstück paränetischen Inhalts, in seinem Ausgang wiederum in eine Verherrlichung des Standes der Leser ausmündet, insofern sie durch ihre Bekehrung zu Christo zum wahren Israel geworden sind, an dem die Verheissungen sich erfüllen, und das priesterliche Stellung hat.

Zu dieser Verherrlichung des Christenstandes, die V. 4 beginnt, leitet hinüber eine durch das Bild der Neugeburt und der dadurch entstandenen geistlichen Kindheit veranlasste Ermahnung, Begierde zu haben nach der entsprechenden Lebensnahrung, um kraft derselben zu wachsen. Ja die Anknüpfung an's Vorige greift über V. 23 offenbar noch zurück auf die Ermahnung zur Bruderliebe in V. 22 des 1. Kapitels. Dort hiess es, als Wiedergeborne sollen sie lieben mit reiner Bruderliebe, und daran anschliessend schreitet nun der Gedanke dazu fort, dass gesagt wird: Als Solche, die die selbstsüchtige, in Lieblosigkeiten ausbrechende Unart ablegen und dadurch sich in der Liebe bewahren, sollen sie die Begierde nach der Lebensnahrung wach erhalten und dadurch das neue Leben selber stärken.

**V. 1—3.**[1])

V. 1. *ἀποθέμενοι οὖν* nimmt den Grundgedanken von 1, 22 wieder auf in negativer Wendung; denn so wenig als in 2, 1 nur von der Unlauterkeit überhaupt, so wenig ist in 1, 22 nur von der Liebe überhaupt die Rede, sondern dort ist's die lautere, ungeheuchelte Liebe, zu welcher ermahnt, und hier ist's das unlautere Treiben der Selbstsucht und Lieblosigkeit, zu dessen Ablegung aufgefordert wird. Mit Unrecht behauptet Hofmann, die 2, 1 genannten Unarten und Bösartigkeiten seien

[1]) Hort hat nach Vat. (auch ℵ° pr. m.) und einigen Uebersetzungen für *ὑποκρίσεις* (das bei ihm Randlesart) den sing. *ὑπόκρισιν* aufgenommen; der plur. ist nicht nur die reichlicher bezeugte, sondern auch die ungewöhnlichere Lesart. Vat., der gleich nachher *φόνους* statt *φθόνους* hat, ist hier ohnediess fehlerhaft. Fast ebenso vereinzelt ist Sin. (pr. m.) mit *πᾶσαν καταλαλιάν*, während in A und in einigen Verss. *πάσας*, resp. *πᾶσαν* ausgefallen. — Der in der Rec. in V. 2 fehlende Zusatz *αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν* hat überaus starke Bezeugung in Handschr., Citaten und Uebersetzungen. In V. 3 hat schliesslich auch Tischend. dem einfachen *εἰ* den Vorzug gegeben (nach ℵ pr. m. A B), während ℵ° C K L P und namentlich auch vulg. mit dem nachdrücklichen: si tamen *εἴπερ* begünstigen.



Digitized by Google

nicht das Widerspiel der Liebe, sondern der Lauterkeit; er vergisst, dass es oben hiess ἐκ (καθαρᾶς) καρδίας, und dass er wenigstens καθαρᾶς stehen liess. Uebrigens auch bei Streichung ist der Gegensatz von 2, 1 gegenüber 1, 22 scharf und klar. Sollte, wie Hofmann nach Oecum. und Theoph. will, der Gegensatz in V. 23 ff. zu suchen sein, so wäre eher zu erwarten, dass vom Ablegen des Trachtens nach eitlen und vergänglichen Dingen die Rede wäre. Oecum. und Theoph. suchten diesen Sinn hineinzulegen: „οὐδὲ γὰρ τὸ κακὸν οὐσία“ (bei Steiger, S. 204). Zu dem Satzgefüge, das Hofmann erhält, indem er mit ἀναγεγεννημένοι (1, 23) die Periode anheben und mit ἀποθέμενοι οὖν das V. 23 Vorhergehende nach Zwischensätzen wieder aufnehmen und weiterführen lässt, vergleicht er als Analogon Röm. 13, 11 ff. Allein dort steht εἰδότες nicht abrupt, sondern ist durch καὶ τοῦτο eingeleitet und lässt sich überhaupt nur mit dem Nachfolgenden verbinden, und οὖν ist dort nicht nur eine den durch Zwischensätze unterbrochenen Zusammenhang wieder aufnehmende Partikel, sondern es steht in deutlicher Beziehung zu dem unmittelbar Vorhergehenden und soll die praktische Consequenz daraus ziehen. — In Jacob. 1, 21, worin wir (beachte V. 18—22) allerdings eine auffallend verwandte Gedankenverbindung (die auf schriftstellerische Abhängigkeit schliessen lässt) finden, ist zwar ἀποθέσθαι mit der Wiedergeburt V. 18 in Beziehung gebracht, aber nur von πᾶσα ῥυπαρία καὶ περισσεία κακίας ausgesagt, also doch mehr von der sündlichen Unart des widerstrebenden Menschenherzens, als von eigentlichen Lieblosigkeiten, wiewohl der unmittelbare Vorgang von V. 20 mit seinem βραδὺς εἰς ὀργήν einen Seitenblick auf liebloses, richtendes Wesen auch nicht ganz ausschliesst (cf. Stockmeyer, Predigten zu Jacobus, S. 104 u.).

Wenn ferner gesagt wurde, es fehle am Zusammenhang zwischen V. 1 und 2, sofern V. 1 an Lieblosigkeiten unter Rückbeziehung auf 1, 22 gedacht werde (Hofmann), so ist zu erwiedern, dass V. 1 eine Lebensbedingung von dem in V. 2 Empfohlenen bezeichnet: Nur gewissenhafte Bekämpfung der V. 1 genannten Verirrungen erhält den Hunger nach der rechten Seelenspeise lebendig. Wie die Wiedergeburt die Seele von sich und dem selbstischen Ränke- und Eiferwesen losgemacht hat, so ist auch fortgesetzte Ablegung und Verleugnung desselben erforderlich, wenn nicht die Begierde nach Gottes Wort wieder erstickt und dadurch der Bestand und die Gesundheit des neuen Lebens soll bedroht werden.[1])

[1]) Das scheint der einfache Zusammenhang und keineswegs hier schon, wie Schott glaubt, der Blick auf die V. 5 hervorgehobene gemeindliche Einheit der beherrschende Gesichtspunkt zu sein, sodass deshalb V. 1 nur solche Sünden genannt wären, welche in direktem Widerstreit mit der φιλαδελφία ἀνυπόκριτος stehen. Wenn der Gesichts-

Digitized by Google

Anderseits wurzelt die Kraft zu dem V. 1 aufgegebenen Kampf in der Wiedergeburt und dem Frieden, den sie gebracht hat, da in ihr die Güte des Herrn sich zu schmecken gab (V. 3), und da diese Erfahrung der Freundlichkeit und Gnade Gottes das Ablegen der V. 1 genannten Auswüchse des Unfriedens leicht, wirklich nur zu einem „Ablegen" macht. Und es wird jene Kraft nur durch die gesunde und kräftige Seelenspeise erhalten und gemehrt, nach welcher indess ein lebhafter Hunger durch das bereits erfolgte Kosten der Güte des Herrn hervorgerufen worden ist. So bedingt Eins das Andere. — Rieger (S. 16): O wie manches Neiden und Afterreden kommt daher, weil man nichts Besseres weiss, den Frieden in Gott nicht geschmeckt hat. Wer einmal geschmeckt hat, wieviel Seligkeit und Süssigkeit im Umgang mit Christo, in Betrachtung seiner Worte, Verheissungen und Wege sei, der macht sich nicht gerne mehr so verdorbene Stunden, wie man bei der alten Fäulniss hat.

Das nachdrückliche **πᾶσαν** — **πάντα** — **πάσας** dringt auf vollkommene Lauterkeit und Aufrichtigkeit und rückhaltlose Hingabe an den Geist des neuen Lebens. Das lieblose, selbstsüchtige Wesen soll in allen seinen Gestalten und Maskirungen aus allen Schlupfwinkeln und Falten des Herzens verbannt werden. Der Prediger wird nicht unterlassen zu individualisiren und zu exemplifiziren. — **κακία** ist nicht Schlechtigkeit überhaupt, sondern Bosheit im Sinn von Bösartigkeit: malignitas animi nocendique cupiditas. Geistreich ist Augustins Bemerkung über die 5 Untugenden (von Grotius und Clericus seltsamer Weise die 5 jüdischen Cardinallaster genannt): malitia maculo delectatur alieno; invidia bono cruciatur alieno; dolus duplicat cor; adulatio duplicat linguam; detrectatio vulnerat famam.

**V. 2** enthält die positive Seite der Ermahnung, und wieder werden wie 1, 14 die Leser in ihrer hier ausschlaggebenden Eigenschaft angeredet mit **ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη**: „als eben erst geborne Kindlein." Gegen eine vergleichende Fassung des **ὡς**, wie sie hier sonst naheläge, wird (von Hofmann) eingewendet, dass neugeborne Kindlein zwar wohl nach Milch, aber nicht nach solcher Milch verlangen. Der Ausdruck selbst, nach Wettstein (N. T. II, 684) und Schöttgen (Horae H. et T. I, 1036) auch von Juden für Proselyten, für Anfänger und Schüler gebraucht, geht durchaus auf die Kindheit des neuen Lebensstandes, also auf das Neophytenthum der Leser. So auch Weiss, a. a. O., S. 188, Anm. 1. Eine Beziehung auf die kindliche Unschuld könnte nur allenfalls

---

punkt der liebevollen Pflege der gemeindlichen Einheit diese Gruppe von Ermahnungen beherrschte, so müsste doch derselbe auch V. 5, wo dann erst ausdrücklich von der Gemeinde die Rede ist, noch durchblicken; allein dort ist derjenige der Gottesdienstlichkeit im Vordergrund. S. schon oben S. 80, Anm. 2.

Digitized by Google

insofern darin gefunden werden, als diese in der natürlichen Lebenssphäre ein Bild des Christenlebens ist und sich durch relative Freiheit von den V. 1 genannten Untugenden auszeichnet. Man könnte dann an Jesu Rede „vom Umkehren und gleich den Kindern Werden" denken. Vergl. Weiss, a. a. O., S. 172. *βρέφη* steht im N. T. nur bei Luc. 18, 15 in einem Zusammenhang, an den man kann erinnert werden; oft hingegen bei Hermas.[1])

Dem Bild *ἀρτιγέννητα βρέφη* entsprechend wird die Speise, nach der die Leser verlangen sollen, „Milch" genannt, und es ist darunter nach V. 3 die vom Herrn dargereichte und schon gekostete geistige Lebensnahrung, d. h. allerdings das Evangelium, das Wort Gottes zu verstehen, wenn man schon nicht geradezu mit Huther die Erklärung aus 1, 23, wo das Bild ein anderes ist, entnehmen kann. Mit Calvin an eine vitae ratio zu denken, worin das „klug" (*λογικόν*, cf. *φρόνιμοι* Mtth. 10, 16) und das „ohne Falsch" (*ἄδολον*, cf. *ἀκέραιοι*) sich mit einander verbinde, geht nicht an, vollends nicht, mit katholischen Auslegern das h. Abendmahl zu verstehen. *λογικόν* bezeichnet die Milch als eine nicht materielle, sondern geistige, resp. auf die Seele bezügliche. Die Erklärung: „vernünftig, vernunftgemäss" entspricht dem neutest. Sprachgebrauch nicht, so beliebt sie hier und Röm. 12, 1 bei Rationalisten war. Erstere hingegen passt zu der Römer-Stelle zumeist vortrefflich[2]), und auch hier ist sie am wahrscheinlichsten, denn die Ableitung von *λόγος* im Sinn von 1, 23 lässt sich durch den Sprachgebrauch sonst nicht belegen, ob man verstehe *γάλα τοῦ λόγου* die „im Worte bestehende Milch" (so Bengel und viele

[1]) Vergl. den II. Theil. — Dass der Gedanke an unserer Stelle ein anderer ist, schliesst nicht aus, dass Erinnerung an Jesu Wort zur Verwendung des Bildes den Anstoss gegeben. — Man könnte auch versucht sein, bei unserer Stelle an 1. Cor. 3, 2 und Hebr. 5, 12 zu denken und sogar eine Anlehnung im Ausdruck zu vermuthen; aber gegen eine solche spricht der abweichende Sinn, indem Hofmann mit Recht bemerkt, es sei hier nicht von Milch im Gegensatz zu fester Speise die Rede. Auch während bei Paulus die Unmündigkeit und Kindlichkeit nie ein Vorzug oder Gegenstand des Lobes ist, sondern vielmehr tadelnd vermerkt wird, — eine gewisse Ausnahme bildet nur 1. Cor. 14, 20: *νηπιάζειν τῇ κακίᾳ* — desgleichen im Hebräerbrief, ist das hier nicht der Fall; es ist aber auch hiezu kein Grund, wenn man es wirklich mit Neubekehrten, nicht mit Zurückgebliebenen zu thun hat. Man kann daher weder von einer Anlehnung an Paulus, noch auch von einem Gegensatz gegen Paulus in der Anschauung vom Christenleben hier reden. Gegenüber Paulus, gegenüber Jesu Wort, gegenüber den nachapostolischen Aussprüchen bei Hermas, Papias etc. von der Kindlichkeit als höchster Vollkommenheit behält unsere Stelle ihre unbedingte Originalität.

[2]) Cf. die Erklärung des Chrysost. (bei Steiger): *λογικὴν λατρείαν τ. ἐ. οὐδὲν ἔχουσαν σωματικόν, οὐδὲν παχύ, οὐδὲν αἰσθητόν*, vergl. ferner *λογικὰς θυσίας* bei Hermas, und *λογικὴ τράπεζα* vom Tisch des Herrn bei Theodoret (serm. VI, de prov.).

Digitized by Google

lutherische Ausleger; schon die Peschito) oder Christum als Lebensnahrung selber auffasse (nach V. 3), sofern er aus dem Worte sich als solche darbietet, im Worte verkündigt wird (Weiss, a. a. O., S. 186, Anm. 2). — Wie schon λογικόν das Bild verlässt, so dürfte aus demselben auch ἄδολον heraustreten und „truglos", nicht „unverfälscht" bedeuten, mit Anspielung auf δόλος in V. 1. Cf. 2. Cor. 4, 2 μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τ. θ. Indem das Wort die göttliche Wahrheit, Liebe und Einfalt zur Darstellung bringt, den Gotteskindern einzeugt und zur Richtschnur vorhält, heisst es ἄδολον.

Der Absichtssatz **V. 3** bezeichnet das Mittel der Wiedergeburt auch als Mittel stetigen Wachsthums dem vollendeten Heil entgegen. Offenbar ist an die Heilsvollendung der Individuen und nicht mit Schott an die schliessliche herrliche Verklärung der Gemeinde zu denken. Der Zweck wird aber nur erreicht werden, wenn bei dem ἐν αὐτῷ nicht vergessen wird: non solum qua auditur, sed qua creditur, qua ruminatur, qua digeritur, qua servatur (z. Th. nach Tertullian, bei Steiger, S. 214). — Mit Bezug auf εἴπερ bemerkt Gerhard gut: non est dubitantis, sed supponentis quod factum sit. Es gilt diess auch für εἰ; „wenn anders". Die Güte des Herrn, unter dem trotz des a. t. Citates hier Christus zu verstehen ist, ist von den Lesern gekostet worden in dem, was das lebendige Wort Gottes zuerst gethan, indem es sie wiedergebar; so wurde ihnen die in den Wirkungen des Wortes zu erfahrende Güte des Herrn bekannt, und diese erste Bekanntschaft sammt den Erstlingserfahrungen des Gnadenstandes selbst soll sie zum Verlangen nach weiteren Erfahrungen und weiterem Genuss jener Güte — bei stetigem Wachsthum im Heilsleben bis hinaus zur Heilsvollendung — reizen. Hierin liegt ein pastoraler Wink, dass die Begierde nach Gottes Wort, dieser Hunger (also auch das Bedürfniss des Kirchenbesuchs) nicht gesetzlich gefordert werden kann, auch nicht als nothwendig zu demonstriren ist, sondern aus innerer Erfahrung der Güte und Schmackhaftigkeit des Herrn im Wort entspringen muss. Also evangelisch predigen! Oecum. und Theoph.: αἴσθησις παντὸς λόγου (Demonstration) πρὸς γνῶσιν ἐνεργέστερα (bei Steiger, S. 216). — Wenn Hofmann bemerkt, εἴπερ ἐγεύσασθε bilde auch die Voraussetzung zu der participialen Aufforderung in V. 1, nicht nur zur Hauptaufforderung in V. 2, so ist diess richtig, nur dass nicht bloss zu sagen ist: Jene Untugenden vertragen sich nicht mit der Gütigkeit des Herrn, sondern weiter dahin fortzuschreiten: Die Erfahrung der Gütigkeit des Herrn pflanzt einen Liebessinn und macht somit das Ablegen jener Untugenden leicht, überwindet es nicht auf gesetzlichem, sondern auf evangelischem Wege. Hingegen ist es eine spitzfindige, werthlose Distinktion, wenn Hofmann weiter sagt: „Nach dem, durch dessen Dargabe,

Digitized by Google

nicht in dessen Süssigkeit der Herr ihnen seine Güte zu kosten gegeben hat, soll ihr Verlangen stehen." Denn, wenn sich die Güte in der Dargabe zu kosten gegeben, so muss auch das Dargegebene selbst der Art sein, dass sich eben darin die Güte des Herrn schmecken lässt. χρηστός selber steht Luc. 9, 35 von einem Nahrungsmittel, resp. Getränk. Hingegen geht Weiss, a. a. O., S. 328 o. zu weit, wenn er Christum hier eben gerade als Nahrungsmittel verstanden wissen will. — V. 3 enthält ein offenbares Citat aus Ps. 34, 9, indem nur καὶ ἴδετε weggelassen ist. — Ueber das literarische Verhältniss zu 1. Cor. 3 ab init. u. Hebr. 5, 12—6, 8 vergl. den II. Theil. Mit Zahn (Hirt des Hermas S. 424, Anm. 5) eine Abhängigkeit der Stelle: Apoc. Petr. (Hilgenf. Nov. Test. extr. can. IV, p. 72 s. [nicht 75 s.] von 1. Petr. 2, 2 anzunehmen, ist allzu gesucht, und Hilgenfelds Conjektur, die Apoc. Petr. wohl gar noch als die ältere Schrift erhärten will, ibid. p. 74, ist ganz willkürlich. Der einzige Berührungspunkt besteht in den Worten βρέφη und αὔξειν. — Für's Praktische und Erbauliche vergl. Leighton.

V. 1—3, resp. — V. 10 ist ein passender Kirchweihtext.

**V. 4 u. 5** schildert zur Illustration des herrlichen Standes der Leser, wie durch ihren Anschluss an eben diesen Herrn, dessen Güte sie in ihrer Wiedergeburt aus dem Worte gekostet, und der der göttlich auserlesene Grundstein sei, ihr eigener Aufbau zu dem geistlichen Gegenbild des a. t. Tempels und seiner Priester zu Stande komme. — Klassische Stelle für die Idee vom allgemeinen Priesterthum!

**V. 4 u. 5.**[1]) πρὸς ὃν προσερχόμενοι wird von einem stets wiederholten, immer neuen Herantreten im Glauben und Heilsverlangen verstanden, indem das Praes. es andeute, dass der Anschluss als ein fortdauernd zu effektuirender gedacht sei. So z. B. Hofmann, S. 63 u., Huther etc. Es ist diess praktisch richtig, indem nur durch solchen stetig erneuerten Anschluss die Qualifikation zu einem brauchbaren Baustein zu erlangen und zu bewahren ist. Es wäre dann das dieselbe Wahrheit in anderm Bilde ausdrückende Gleichniss vom Weinstock zu vergleichen. Allein das προσέρχεσθαι ist doch wohl vom Verf. als Ganzes gedacht, und es ist nicht auf seine Zerlegung in eine Vielheit von Akten reflektirt. προσερχόμενοι erinnert an προσήλυτοι: Das sind die προσήλυτοι zum Israel Gottes, resp. diess Israel selbst!

Das artikellose λίθον ζῶντα hindert nicht, in der Stelle eine

---

[1]) V. 5 hat sich, da im Uebrigen sich die Zeugen ziemlich das Gleichgewicht halten, Tischend. nach Sin. für ἐποικοδομεῖσθε entschieden, was übrigens Correktur nach Eph. 2, 20 sein kann, Hort nach Vat. für das einfache οἰκοδομεῖσθε. Hingegen vereinigen sich beide in der Beibehaltung des sehr gut bezeugten εἰς vor ἱεράτευμα. — τῷ vor θεῷ hat fast alle Zeugen gegen sich.

Digitized by Google

ausdrückliche Hinweisung auf den Stein zu erblicken, von welchem Ps. 118, 22 die Rede ist (gegen Hofmann); denn als jener ist er durch den Zusatz ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν etc. deutlich genug charakterisirt. Immerhin ist ζῶντα neuer und origineller Zusatz unseres Verfassers und kann insofern den Wegfall des übrigens auch sonst sparsam gebrauchten Artikels erklären. In dieses ζῶντα ist mit Herbeiziehung johanneischer Stellen sehr viel hineingelegt worden, während ein Bullinger damit nur das Bildliche des Ausdrucks bezeichnet findet: ne quis tropum nesciret. Namentlich hat man auch das darin gesucht, dass dieser Stein nicht nur Leben habe, sondern auch Leben gebe (Steiger, Huther u. A.), wogegen Hofmann mit Recht erinnert, dass nicht ζῶντα betont sei, sondern λίθον, und dass dieser Stein nicht in anderem Sinne lebendig heisse als nachher die Steine. Weiter führt der Wortlaut allerdings nicht. Wenn man freilich darauf reflektirt, dass nur durch der Angeredeten Herzukommen zu diesem Steine, der ein lebendiger ist, ihr Auferbautwerden als lebendige Steine möglich, und dass sie überhaupt abgesehen davon gar nicht lebendige Bausteine sind (indem in dem ζῶντες denn doch mehr liegt als nur das, dass Menschen gemeint sind, lebendige Wesen, was sie allerdings schon vorher waren), so liegt jener Gedanke doch implicite in dem Gedankengefüge. Die Anwendung wird ferner nicht umhin können, hier von Christi Auferweckung zu ewig unauflöslichem Leben, vermöge deren er nunmehr lebendiger Heiland ist, zu reden. Vergl. auch Schott, S. 97 f. 102.

Dass der Stein bezeichnet wird durch: „ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν κτλ." geschieht unter Rückbeziehung auf die mit einander combinirten a. t. Stellen Ps. 118, 22 und Jes. 28, 16 nach LXX und mit Bezugnahme auf die durch Jesus selbst autorisirte Auslegung Mtth. 21, 42. Das Citat aus Ps. 118 findet sich ebenfalls mit der durch Jesus selbst autorisirten Auslegung auch in der Verantwortung des Petrus vor dem Synedrium Act. 4, 11 und nur da. Vergl. den II. Theil. — Das artikellose ὑπὸ ἀνθρώπων markirt scharf den Gegensatz zu παρὰ θεῷ. Die Clausel: Die Gläubigen werden als Ausnahme gedacht (Steiger) ist unpassend, weil der Stein im Gegensatz zu allem sich selbst überlassenen und darum irrenden Menschenurtheil als von Gott allein werthgeschätzt bezeichnet werden soll. Wenn nun auch die Gläubigen ihn werthschätzen, so geschieht es nur durch Gott, d. h. weil er sie erleuchtet hat. Vergl. 1. Cor. 2, 6—12. 12, 3. — Homiletisch kann das ὑπὸ ἀνθρώπων weiter ausgeführt werden: Menschen aller Art, aller Stände, Alter und Geschlechter (wie die Passionsgeschichte lehrt); das natürlich Menschliche vermag auf keiner Stufe das Göttliche zu würdigen.

Ob das ἐποικοδομεῖσθε oder nach anderer Lesart οἰκοδομεῖσθε imperativisch oder indicativisch zu fassen sei, ist streitig. Beides

Digitized by Google

ist möglich und contextgemäss, doch natürlicher ist die indikative Fassung. So Hofmann, Ewald, Wiesinger, Weiss, schon Bengel, Gerhard. Es wird nicht mit Ermahnen fortgefahren, sondern das bei der Aufforderung, nach der wahren, geistigen Lebensnahrung zu verlangen, intendirte Wachsthum (V. 2) soll nun durch ein anderes Bild explizirt werden, worin es bestehe und wozu es gedeihe: es besteht nämlich in einem Erbautwerden und führt zu einem solchen. Ewald macht auch die feine Beobachtung, dass sonst mit Ausnahme von 2, 17 (nur zum Theil!) der Imperativ in unserm Brief nicht vom Praesens, sondern vom Aor. gebildet werde. Weniger natürlich, als wie nach der gegebenen Darlegung der Gedankengang fortschreitet, erblickt Hofmann in der Anknüpfung an den zwischen hineingeschobenen Nebensatz εἴπερ ἐγεύσασθε einen Beweis, dass nun gesagt sein soll, wozu die Güte des Herrn ihnen gedeihen soll; denn jener Nebensatz weist ja auf eine schon gemachte Erfahrung hin. — Das Wort „Erbauung" endlich wird oft missbräuchlich verwendet zur Bezeichnung blosser Gefühlserregung. Dabei wird ganz ausser Acht gelassen die Zucht, dass man sich rückhaltlos dem Baumeister zur Verfügung zu stellen hat zum Behauen und Plaziren. „Wir sind ja nichts als harte Steine, rauh und untauglich zum Gebrauch, bis dass uns Deine Hand behauet und liebend in die Arbeit nimmt und, wenn sie Gottes Tempel bauet, auch uns den rechten Ort bestimmt." — Erbauliche Gesichtspunkte für die Anwendung: „Er braucht nicht nur Grundsteine, sondern auch Füllsteine." Zur rechten Festigkeit und Vollkommenheit des Baus trägt jeder Stein bei bei richtiger Zusammenfügung, wenn auch nicht jeder gleich wichtig und tragkräftig ist. „Von den Gläubigen soll nicht ein Jeder separatistisch ein eigenes Häuschen bilden" (bei Fronmüller u. Kögel). — Cf. Hermae Past. vis. III über den Bau der triumphirenden Kirche, vielleicht von unserer Stelle beeinflusst. — οἶκος πνευματικός — εἰς ἱεράτευμα ἅγιον ist Beides Prädikatergänzung zu οἰκοδομεῖσθε, und nicht ist ersteres Apposition zum Subject von οἰκοδομεῖσθε, wie Hofmann grundlos annimmt; eine solche Apposition ist ja schon ὡς λίθοι ζῶντες. Das durch das Erbautwerden Bewirkte ist zunächst und unmittelbar, dass sie ein οἶκος πνευματικός werden; und erst mittelbar, durch οἶκος πνευματικός veranlasst, tritt dann noch die Finalbestimmung hinzu: εἰς ἱεράτευμα ἅγιον, denn unmittelbar zu dem „Erbautwerden" passt ja diese nicht. Die antitypische Beziehung zum alttestamentlichen Priesterthum und wohl auch zum alttestamentlichen Tempel ist unverkennbar, vergl. Weiss a. a. O., S. 131. Ja πνευματικός weist wohl gerade auf diess Gegenbildliche hin und involvirt einen Gegensatz zu jenem steinernen Tempel, wie nachher bei den Opfern zu den Thieropfern. Luthard, Hofm. bestreiten die Beziehung auf den Tempel, indem sie behaupten, οἶκος sei nicht ναός;

Digitized by Google

natürlich an sich nicht! auch nicht, wie man schon sagte, wegen des beigefügten πνευματικός, sondern zufolge des ganzen Zusammenhangs der Stelle. Wenn 1. Petr. 2, 2 ff. überdiess v. 1. Cor. 3. 2—17 literarisch abhängig wäre, so bestätigte sich auch von dorther die Anspielung auf den Tempel. Weiss umgekehrt bestreitet (a. a. O., S. 130 f., Anm. 1) jenen Sinn des πνευματικός. Nach ihm wäre es = vom Geiste gewirkt, „der h. Geist ist es, von dessen Wirksamkeit die Entstehung dieses Tempels ausgeht." So schon Steiger S. 226 f., auf den sich Weiss beruft. Vergl. jedoch 1. Cor. 10: βρῶμα — πόμα πνευματικόν, πέτρα πνευματική. — Cf. auch Barn. 16, 10 und das Vorhergehende, wo ebenfalls verschiedene Bilder, ob auch andere, in einander überfliessen. — Das nachdrückliche ἅγιον bei ἱεράτευμα, womit (wie Gess sagt) das Programm von Exod. 19 recht erschöpfend wieder aufgenommen wird — jenes Programm, zu dessen voller Verwirklichung es beim Israel κατὰ σάρκα nie kam — das nachdrückliche ἅγιον — wiewohl ein Attribut, das der Priesterschaft überhaupt eignet und daher nicht etwa in gegensätzlicher Beziehung zur alttestamentlichen beigesetzt — enthält doch offenbar eine besondere Mahnung an den geistlich-heiligen Charakter des antitypischen, pneumatischen Priesterthums. Im alten Bund musste das levitische Priesterthum den Mangel decken und die Forderung der Heiligkeit (annäherungsweise! cf. Weiss, a. a. O., S. 126) realisiren. Vergl. aber die Verheissung für die messianische Zeit: Jes. 61, 6: Ihr (das Volk) sollt Priester des Herrn sein. — Welch ein Zurücksinken schon bei Clem. Rom. (I, 40 f.)!

ἀναφέρειν für Opfern ist nicht paulinisch, hingegen findet es sich im Hebr.-Br. 7, 27. 13, 15, anders 9, 28, cf. 1. Petr. 2, 24, ferner bei Jac. (2, 5), übrigens auch schon in LXX: ἀναφέρειν θυσίαν oder ἁμαρτίαν (im Sinn von Sühdopfer). Sonst steht in diesem Sinn auch προσφέρειν. ἀνα — symbolisirt das Hinauftragen auf den Altar. — Man betrachtet unsere Stelle als literarisch abhängig von R. 12, 1 (θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον), allein der Begriff des geistlichen, gottgefälligen Opfers konnte sehr wohl Gemeingut sein, vergl. z. B. Hebr. 13, 15. 16. Phil. 4, 18, und in allgemeinerem Sinn: Phil. 2, 17. R. 15, 16, um so mehr da schon das A. T. hiefür Anhaltspunkte bot: Ps. 50, 14. 23. 51, 18 f. Hos. 14, 2. Das geistliche Opfer wird also im umfassendsten und wieder in speziellerem Sinne verstanden. Der Glaube selbst als Urakt der Hingabe, daraus alle Lebensweihe entspringt und hervorquillt, heisst Phil. 2, 17 tiefsinnig eine θυσία („das in eurem Glauben bestehende Opfer", das der Apostel als priesterlicher Diener darbringt). Calvin: Inter hostias spiritales primum locum obtinet generalis nostri oblatio, de qua Paulus (Röm. 12). — Sequuntur postea preces (Apoc. 8, 3. 4 das Rauchwerk der Gebete) et gratiarum actiones, eleemosynae et omnia pie-

Digitized by Google

tatis exercitia. Cf. Herm. Sim. V, 3, 7, 8. — **διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ** verbinden Manche mit **ἀνενέγκαι**, was die Analogie von Hebr. 13, 15 (**δι' αὐτοῦ ἀναφέρωμεν**) für sich hat. So Weiss a. a. O., S. 295 ff., Anm. 1. Allein neben **πνευματικάς**, womit diese Opfer nach unserer Auslegung den alttestamentlichen entgegengesetzt und als neutestamentliche bezeichnet wurden, wäre **εὐπροσδέκτους** für sich allein ein unvollständiger Begriff und erweckte den Schein, wie wenn die a. t. Opfer Gott missfällig gewesen wären. **διὰ Ἰησοῦ Χρ.** ist also zur Completirung des **εὐπροσδέκτους** nothwendig, es bezeichnet die besondere Art der Gottwohlgefälligkeit dieser Opfer. Man darf indessen in den Zusatz nicht zu viel hineinlegen. Er drückt an und für sich nur die Vermittlung Christi aus, durch welche die Opfer zu gottwohlgefälligen werden, und welche damit eintritt, dass die Darbringenden in das V. 4 und 5 beschriebene Verhältniss zu Christo gekommen sind. Bei Fronmüller: „Auf den geistlichen Opfern der neutest. Priester ruht nur um Christi willen Gottes Wohlgefallen. Wo man diese Wahrheit ernstlich glaubt, da kann weder Selbstgerechtigkeit, noch ihre Zwillingsschwester Verzagtheit aufkommen." Näheres über die besondere Art, wie Christus den Opfern das göttliche Wohlgefallen zuwendet, ob durch sein Selbstopfer oder durch seine Fürsprache etc., ist nicht gesagt. — Ueber das schriftstellerische Abhängigkeitsverhältniss zwischen 1. Petr. 2, 4 f. und Eph. 2, 18—22 vergl. den II. Theil. — Eine Abhängigkeit von Hebr. 3, 6 oder vice versa ist keineswegs wahrscheinlich.

**V. 6.**[1])

**περιέχειν** „enthalten" ist gewöhnlich transitiv, Act. 23, 25, wie denn auch hier Lachm. nach C und namentlich nach Lateinern **περιέχει ἡ γραφή** aufgenommen hat (entgegen der schwierigeren und stärker bezeugten Lesart), allein **περιέχει** kommt doch auch intransitiv vor: continetur, „es ist enthalten": Jos. Antiq. XI, 7. Dazu Krebs, observ. Flav. p. 198. Winer, z. d. St. — In dem Citat selbst, das von LXX und Grundtext gleicherweise abweicht, aber mit **ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών** mit Röm. 9, 33 zusammenstimmt, ist die literarische Abhängigkeit von dieser letzteren Stelle evident. In LXX heisst es Jes. 28, 16: **ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων (ἐπ' αὐτῷ) οὐ μὴ καταισχυνθῇ** (Hebr. *lo' jachîsch*). Es ist hinzuzudenken: hinsichtlich der Erlangung der **σωτηρία** (cf.

---

[1]) **διότι** ist nach den besten Zeugen statt **διὸ καὶ** der Rec. zu lesen. Bei Jes. 28 haben LXX, denen Barn. 6 folgt, **ἐκλεκτόν** vor **ἀκρογωνιαῖον**, und dem entspricht auch an unserer Stelle die Lesart des Vat., die Hort aufgenommen. **ἐπ' αὐτῷ** hat jedenfalls den Vorzug vor **ἐπ' αὐτόν** (ℵ pr. m.) und ist auch von Hort aufgenommen, wenn schon B nach der vatik. Handschrift der LXX den Zusatz gar nicht hat (gem. dem Hebr.).

Digitized by Google

V. 2). Was Röm. 9, 33 aus Jes. 8, 14 an das ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν anreiht, kommt dann in unserm Brief in V. 7, aber bemerkenswerther Weise wieder nicht nach LXX (dort heisst es statt προσκόμματος: πτώματος), sondern nach Röm. 9, 33. Da kann denn wohl kein Zweifel mehr herrschen.

**V. 7 u. 8**[1]) ist zu übersetzen:

Euch nun die Ehre, die ihr glaubet; Ungläubigen aber — der Stein, den verworfen haben die Bauleute, dieser ist zum Eckstein geworden und ein Stein des Anstosses und ein Fels des Aergernisses — als die da sich stossen, dem Worte ungehorsam, wozu sie auch gesetzt wurden.

οὖν deutet an, dass die folgernde Anwendung aus der allgemeinen Schriftaussage V. 6 auf die gläubigen Leser gemacht wird. — ἡ τιμή wird verschieden ausgelegt. Manche beziehen es auf das ἔντιμον V. 6 und verstehen den Werth, den Preis, sodass es eine Umschreibung des werthvollen Steines wäre: Euch ist er preiswürdig, bei euch steht er im Preis. Allein diese Deutung unterliegt sprachlichen Bedenken. Noch Andere verstehen: euch zu gut ist er ein geehrter; seine Ehre, die er bei Gott hat, kommt euch zu Statten, die ihr glaubet (so z. B. Kohlbrügge), wegen seiner Heilsbedeutung für euch hält ihn Gott so in Ehren, aber auch hiezu will das absolut stehende ἡ τιμή nicht passen. Dieses erklärt sich am leichtesten, wenn man nicht an die Ehre des Steines, sondern an die Ehre denkt, welche den Gläubigen zufällt, und welche nur die Kehrseite ist des nicht zu Schanden werden. Wer nicht zu Schanden wird, kommt zu Ehren. So Steiger, Huther, Weiss a. a. O., S. 323, Anm. 1, Schott. ἡ τιμή besagt dann: die Ehre, von der in der Verheissung soeben negativ die Rede war, scil. dieses nicht zu Schanden werden. Vielleicht lassen sich aber auch beide Auslegungen combiniren: Weil der Eckstein bei Gott in Ehren ist, kann auch Keiner, der auf ihn sich bauen lässt, zu Schanden werden; sondern er bekommt selber Antheil an der dem Stein eignenden Ehre.

Die Schwierigkeit ist nun die, dass es den Anschein gewinnt,

[1]) In V. 7 stimmen Tisch. (ed. VIII) und Hort gegen die Mehrzahl der Zeugen, denen Lachm. folgte, in der Lesart ἀπιστοῦσιν überein (nach den gewichtigen Autoritäten: ℵ B C), während hingegen V. 8, wo B mit ἀπιστοῦντες ganz vereinzelt ist, auch Hort ihm nicht folgt. Der Lesart λίθον, wie die LXX vor ὃν ἀπεδοκίμασαν hat (λίθον, accus. wegen des folgenden ὃν per attractionem), steht die andere λίθος gegenüber, und sie ist vielleicht als die schwierigere, von LXX und Mtth. 21, 42 abweichende vorzuziehen. Nach ℵ* A B C (pr. m.) hat schon Lachm. ihr den Vorzug gegeben, und ihm folgen beide englischen Textesausgaben, während Tisch. an der andern festhielt und den nom. λίθος als grammatische Erleichterung wegen ἀπιστοῦσιν anzusehen geneigt war. In der syr. Version fehlt Alles von λίθος, resp. λίθον an bis γωνίας καὶ, wodurch allerdings die Struktur sich sehr vereinfacht.

Digitized by Google

wie wenn der Apostel sagen wollte, für die Ungläubigen sei der von den Bauleuten verworfene Stein zum Eckstein geworden. Dieser Schwierigkeit suchten die Ausleger auf mancherlei Weise auszuweichen, Steiger mit der Bemerkung, der Eckstein, der allerdings absichtlich und wesentlich Grundstein des Hauses sei, werde zufällig und unabsichtlich ein Anstoss für die, welche unvorsichtig um die Ecke biegen und sich an ihm stossen, Ewald dadurch, dass er von einem „scharfen" Eckstein redet, Hofmann, indem er die Worte von ὑμῖν bis οἰκοδομοῦντες als Apposition zu οὗτος fasst, statt λίθον: λίθος liest und übersetzt: dadurch, dass er denen, die da glauben, ἡ τιμή, d. h. der geehrte ist, den dem Glauben Widerstrebenden aber ein Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist dieser geworden zum Eckstein (nämlich für die Gläubigen) und ist er ein Stein des Anstosses, nämlich für die Andern. Es ist jedoch klar, wie unnatürlich so das Citat aus Ps. 118 auseinandergerissen wird, ferner wie dabei die Inkongruenz entsteht, dass der Stein dadurch, dass er ἡ τιμή ist für die Gläubigen, zum Eckstein für sie geworden wäre (nämlich durch Auferweckung und Erhöhung, Hofmann S. 70), während doch das Verhältniss das umgekehrte ist, dass Gott ihn (V. 6) zum Eckstein gemacht hat und dadurch zur gläubigen Werthschätzung des Steines eingeladen. Christus ist ja doch nicht gedacht als Eckstein des subjektiven Glaubenslebens in dem Sinn, wie er es erst wird durch die gläubige Annahme des Evangeliums, sondern es ist im ganzen Zusammenhang hingewiesen auf die allem Glauben vorausgehende, göttliche Grundsteinlegung. Nach der oben entwickelten Anschauung bekommen die Gläubigen Antheil an der Ehre des Steines; nach Hofmanns Anschauung gewänne es den Anschein, wie wenn durch die Werthschätzung des Glaubens der Stein zum Eckstein geworden wäre.

Es bedarf zur Widerlegung des gegen die gangbare Auffassung hauptsächlich erhobenen Einwurfs keiner solchen Künste. Weil die Ungläubigen den verwerfenden Bauleuten zustimmen, d. h. sich in ihrer Schätzung dieses Steines von deren Verdikt beeinflussen lassen, bedarf es für sie einer göttlichen Demonstration, und diese wurde ihnen zu Theil: sie liegt in der Gottesthat: οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας. Indem sie nun auch dieser Gottesthat den Glauben weigern, und also sich nicht bauen lassen auf diesen Eckstein, wird derselbe ihnen ein λίθος προσκόμματος und eine πέτρα σκανδάλου. Das Zweite ist stärker und deutet hin auf das zu Falle Kommen. πρόσκομμα, προσκόπτω ist natürlich nicht vom subjektiven sich Stossen, d. h. sich Aergern nur zu nehmen, sondern vom objektiven Anstossen. — σκάνδαλον ist eigentlich das Fallholz in der Falle, dann Stein des Anstosses: 3. Mos. 19, 14: ἀπέναντι τυφλοῦ οὐ προθήσεις σκάνδαλον.

οἳ προσκόπτουσι **V. 8.** schliesst sich dann an ἀπιστοῦσι an.

Digitized by Google

Hofmann hat sich durch seine Construktion der Worte in V. 7 diese Anknüpfung unmöglich gemacht, was er indessen nur als Gewinn ansieht. Er nimmt nun εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν als Ausruf: „Wozu sind sie auch bestimmt worden!“ und führt für einen solchen Gebrauch des Relativum Matth. 26, 50 ἐφ' ὅ an (vergl. Winer z. d. St.). Das Subjekt dieses Ausrufsatzes, der das Schreckliche, wozu sie bestimmt seien, nicht nenne, aber darum nur umso drastischer hervorhebe, liege in dem Vordersatz: οἳ προσκόπτουσι etc. Natürlich ist abgesehen von dem Gesuchten und Künstlichen dieser Auslegung καί für Hofmann eine Verlegenheit, die zu beseitigen ihm nicht gelingt. — Die Anknüpfung von οἳ προσκόπτουσι an ἀπιστοῦσι ist nun allerdings etwas ungefüge, aber nur durch Schuld der zwischen hereingekommenen Citationen, deren erste eine wörtliche war. Sonst ist der Anschluss an ἀπιστοῦσι ein lucider: Ein Stein des Anstosses ist er geworden den Ungläubigen, welche an ihm (natürlich ist nicht mit Ewald [S. 30] τῷ λόγῳ mit προσκόπτουσι zu verbinden) sich stossen, weil sie dem Worte Glauben und Gehorsam weigern — wozu sie auch gesetzt sind. Wie in der ganzen Stelle Röm. 9, 32 f. ganz unverkennbar zu Grunde liegt, so speziell bei diesem Schlusssatz auch die providentielle, oder, wenn man will, prädestinatianische Geschichtsbetrachtung von Röm. 9. Vergleiche den II. Theil. Denn dass unter den ἀπειθοῦντες die Angehörigen des alten Bundesvolkes, die dem Glauben nicht gehorsam waren, zu verstehen sind, ist sowohl an und für sich als durch Vergleichung mit R. 9, 32 f. deutlich, und gegenüber diesem ihrem allerdings selbstverschuldeten Verhängniss tritt dann V. 9. f. die Bestimmung der nun in die Rechte des Bundesvolkes eintretenden Heiden ganz entsprechend dem Römerbrief in helles Licht. Gess (S. 410) lässt eine Bezugnahme auf die ungläubigen Juden allerdings nicht gelten, indem er hier vielmehr gerade eine Abweichung von der paulinischen Auffassung findet: „Auf den Unterschied von Heiden und Juden sei hier nicht reflektirt.“ Allerdings nicht ausdrücklich wie bei Paulus. Aber was beweist das? Wo sind denn vornehmlich die ἀπειθοῦντες, οἳ προσκόπτουσι τῷ λίθῳ, ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες zu suchen? Schott denkt an die ungläubige Umgebung der Leser. Auch Hofmann bemerkt: Der Apostel spricht in dem ganzen Briefe mit keinem Worte von den Juden, auch an dieser Stelle nicht; es seien auf Seite der πιστεύοντες und der ἀπειθοῦντες Juden und Nichtjuden zu finden gewesen. Er bemerkt diess gegen Pfleiderer (Paulinismus, S. 418), der ebenfalls mit Uebertreibung auf Grund dieser Stelle die Richtung des Verfassers für geradezu antijudaistisch und seinen Standpunkt für den des späteren, fortgeschrittenen Paulinismus erkennt, der von der Sympathie des Heidenapostels mit seinem Volk weit abliege.

Bei dem εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν (für diesen Sprachgebrauch von τίθημι εἰς cf. 1. Thess. 5, 9, Joh. 15, 16, ähnlich in Act. und in

Digitized by Google

LXX) an Jesu Wort Mtth. 21, 43 f. zu denken, liegt ebenfalls sehr nahe. Darin war dem ungläubigen Israel sein Schicksal bestimmt. Aber auch schon der Prophet hatte, indem er von einem Stein des Anstosses redete, ein solches göttliches Gerichtsverhängniss für die Widerspänstigen angekündigt. — Diess ἐτέθησαν ist übrigens in seiner Ordnung zu verstehen, aus der es die schroff prädestinatianische Auffassung vom decretum horribile herausreisst. Diese findet sich hauptsächlich bei Calvinisten, z. B. Beza, die es geradezu von dem ἀπειθεῖν ausgesagt sein lassen; aber auch, was Steiger mit Unrecht (S. 241) bestreitet, bei Calvin selbst, der nur die Erklärung: zum Glauben eigentlich bestimmt (wegen der Erwählung des Volkes Israel in pleno, d. h. nur: der Aufnahme desselben in den Bund) als ebenfalls möglich anführt, sie aber nicht acceptirt. — Vergleiche schon die alte Glosse: εἰς ἣν παρεσκεύασαν ἑαυτοὺς τάξιν καὶ ἐτέθησαν, auch bei Theoph. und Oec. — Es ist wirklich nicht ein primäres und apriorisches τιθέναι, auch nicht ein dem τίθημι V. 6, dieser göttlichen Heilsthat gleichstehendes gemeint (der Wortparallelismus zwischen τίθημι und ἐτέθησαν kann darum doch zugegeben werden), sondern ein ganz sekundäres, in der Consequenz des auf das Verhalten der Ungläubigen bezüglichen, gerechten Waltens Gottes liegendes (so auch Weiss, a. a. O., S. 137 ff., Anm. 1; Huther und die meisten Neueren), bezieht es sich doch auch nur auf προσκόπτειν und nicht auf dessen Ursache, wie Weiss und Huther mit Recht betonen.

Ist nach dem Bisherigen eine Rückbeziehung auf Röm. 9 unzweifelhaft, so ist nun nichtsdestoweniger noch auf Folgendes aufmerksam zu machen: Die Beziehung des Wortes von dem zum Eckstein gewordenen Baustein (aus Ps. 118, 22) auf die dem Glauben Widerstrebenden ist weder der Psalmstelle noch R. 9, 33 gemäss, denn an ersterem Orte ist der von den Bauleuten verworfene Stein lediglich als zum Eckstein, nicht aber zum Stein des Anstosses und Fels des Aergernisses geworden bezeichnet, und in R. 9, 33 ist überhaupt vom Eckstein nicht die Rede, sondern lediglich vom Stein des Anstosses gemäss Jes. 8, 14, indem nur der Anfang: ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών aus Jes. 28, 16 in freier, verkürzter, bloss anklingender Weise genommen ist, dann aber statt des dortigen Objektes: λίθον πολυτελῆ, ἐκλεκτόν, ἀκρογωνιαῖον, ἔντιμον aus Jes. 8, 14 λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου eingesetzt und erst im Schlusssatz mit καὶ πᾶς etc. zu Jes. 28, 16 zurückgekehrt wird. Dass in diesem Schlusssatz Paulus etwas, das zum Eckstein passt, den er wie aus dem Anklang an Jes. 28, 16 erhellt, auch im Sinne hat, wiewohl er ihn nicht nennt, an den λίθος προσκόμματος anfügt, könnte ebenso gut auffallend genannt werden, wie das, dass Petrus so redet, als wollte er den von den Bauleuten verworfenen Stein als speziell für die Ungläubigen zum Eckstein

Digitized by Google

geworden bezeichnen. Allein es erklärt sich jenes durch die Lebhaftigkeit der Gedankenbewegung, mit der die Diktion nicht Schritt hält. — Ganz die gleiche Combination des Ecksteines nach Ps. 118 mit dem Stein des Anstosses nach Jes. 8, 14 findet sich nur bei Jesus selbst, wenn gleich nicht wörtlich übereinstimmend und mit Anspielung auch auf Dan. 2, 34 f. 44 in der Stelle Mtth. 21, 42. 44, und besonders Luc. 20, 17. 18 in unmittelbarer Verknüpfung. Vergl. den II. Theil. — Für den unmittelbar oder doch mittelbar petrinischen Ursprung des Briefes ist diese Wahrnehmung von Gewicht.

**V. 9** und **10** ist zu übersetzen:

Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, ein Volk zum Eigenthum, dass ihr die Vollkommenheiten dessen verkündiget, der euch aus Finsterniss hervorgerufen hat an sein wundersames Licht; die ihr einst kein Volk, jetzt aber ein Gottesvolk, die Nichtbegnadigten, jetzt aber begnadiget worden.

**V. 9.** ὑμεῖς δέ markirt den Gegensatz zu ἀπιστοῦσι, und das den ὑμεῖς Zugeschriebene ist die ursprüngliche Würde des Volkes Gottes, deren die ἀπειθοῦντες verlustig geworden sind. Das ist der Zusammenhang mit dem Vorigen, nicht aber ist, wie Hofmann meint, in V. 9 nun eine Aussage zu erwarten, welche die Gläubigen im Gegensatz zu dem doch nur untergeordneten Schlusssatz von V. 8 als zum Heil Erkorene speziell bezeichnete. Ebenso wenig sind, wie es bei Hofmann's Auffassung sich herausstellt, „ein Hinweis auf das unselige Geschick, welches denen bestimmt ist, die sich Christum einen Stein des Anstosses werden lassen" und „ein Preis des glorreichen und seligen Standes der gläubigen Leser" einander entgegengesetzt. (S. 72.) — Dieselbe Combination zwischen Jes. 8 und 28, die der Heidenapostel Paulus Röm. 9 verwerthet, um der Juden fatale Stellungnahme zum Evangelium zu erklären, verwerthet hier der Judenapostel, um damit die klare Rechtsstellung der Heidenchristen zu beleuchten. — Das Fehlen des Artikels bei γένος ἐκλεκτόν etc. soll natürlich diese Begriffe nicht im Unbestimmten lassen, sondern vielmehr die Israel gegebenen, aus dem A. T. wohlbekannten Namen recht bestimmt auf die Leser übertragen, weshalb m. E. nicht der unbestimmte, sondern der bestimmte Artikel in der Uebersetzung zu gebrauchen ist. Dass er im Grundtext nicht steht, kann bei dem sparsamen Gebrauch des Artikels in unserm Briefe nicht auffallen. Oben bei V. 4 ist es nicht ganz dasselbe. Die Rückbeziehung auf's A. T. ist evident, und zwar werden verschiedene a. t. Stellen nach der LXX benützt. Grundstelle ist Exod. 19, 6. Aber das erste Prädikat γένος ἐκλεκτόν ist aus Jes. 43, 20. 21 genommen.[1]) Der

[1]) τὸ γένος μου τὸ ἐκλεκτόν, λαόν μου, ὃν περιεποιησάμην, τὰς ἀρετάς μου διηγεῖσθαι (LXX). Allerdings nur in dieser Stelle, nicht an

Digitized by Google

Wortlaut γένος „Geschlecht" weist zurück auf die Abstammung, hier also nach Analogie auf die geistliche Neuzeugung 1, 3. 23. Erst bei dem neutestam. Gottesvolk ist der Begriff der Wahl und der göttlichen Zeugung ganz vergeistigt und individualisirt. Im a. B. war nur Israel als solches, nicht in seinen einzelnen Persönlichkeiten Objekt göttlicher Erwählung und Zeugung, nur das Volk als solches hatte Gott zum Vater, war also ein Gottesgeschlecht und ein auserwähltes Volk. Durch die Erwählung in Christo und ihre Verwirklichung in der ἀναγέννησις der Individuen ist das Statutarische lebenskräftig, geistig und persönlich geworden. Dass ἐκλεκτόν von der historischen Erwählung, die mit der Berufung zusammenfällt, und nicht von einem vorzeitlichen Dekret zu verstehen ist, wird hier, wo es auf das aus den Heiden gesammelte Gottesvolk vom Israel κατὰ σάρκα übertragen wird, recht deutlich. Vergl. übr. schon zu 1, 1.

Das zweite Prädikat βασίλειον ἱεράτευμα ist allerdings nicht ganz genaue Uebertragung von *mamleket kohanîm* in Exod. 19; übrigens nach LXX. Denn βασίλειον ἱεράτευμα hat grössere Prägnanz. Zwar ist ἱεράτευμα entschieden der Hauptbegriff, und das adj. βασίλειον kann nicht diese Priesterschaft als eine aus Königen zusammengesetzte bezeichnen (gegen Gess a. a. O., S. 394), sodass der Ausspruch mit Apoc. 1, 6 (wo übrigens βασιλείαν viel besser bezeugte Lesart ist, cf. auch 5, 10. 20, 6) zusammenträfe. Direkte Erklärung nach der apoc. wäre so lange unstatthaft, als nicht erwiesen ist, dass unser Verfasser sich mehr auf diese als auf Exod. 19 nach LXX bezogen. βασίλειον bezeichnet vielmehr die Priesterschaft als einem König angehörig, und allenfalls, wie Hofmann will: eines Königs würdig. Ein Antheil an des Königs Würde ist ebenfalls damit angedeutet. Also liegt immerhin darin mehr als in der Bezeichnung Israels durch *mamleket kohanîm* Exod. 19. Denn diese will nur besagen: Ein Reich, eine Theokratie, deren Angehörige Priester sind.

Das dritte Prädikat: ἔθνος ἅγιον ist ebenfalls aus Exod. 19, 6; es gilt aber auch hier mit Bezug auf den Charakter der Heiligung und Heiligkeit etwas Aehnliches, wie zu γένος und ἐκλεκτόν bemerkt wurde. Er ist persönlicher, geistiger, ethischer, durchdringender Natur. S. oben S. 9 zu ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος. — ἔθνος, v. ἔθος: Sitte, Gewohnheit, bezeichnet eigentlich die Nationalität, den nationalen Charakter, das Volk nach seinen Sitten und

---

und für sich schon in dem Ausdruck ἔθνος (cf. Exod. 19, 6 ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν) ist der oben im Text verwerthete Gesichtspunkt, doch auch mehr nur für die Anwendung, als für die exakte Exegese, indizirt. Cf. Act. 17, 28. 29. Huther beschränkt sich auf die Hervorhebung, dass sowohl γένος als ἔθνος und λαός auf die Gottangehörigkeit hinweise (ohne nähere Differenziirung).

Digitized by Google

Gebräuchen; diese sind durch die Aussonderung dieses Volkes für Gott bestimmt. Steiger.

Das vierte Prädikat: *λαὸς εἰς περιποίησιν* ist theils aus der Grundstelle Exod. 19 entnommen, woselbst LXX das *vihjîtem lî segullah mikkol haʿammîm* übertragen: *ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν*, theils aus Jes. 43, 20 f., also aus der Stelle, woher schon *γένος ἐκλεκτόν* stammt; und das entscheidet für den Sinn: „Volk zum Eigenthum"; denn sonst steht *περιποίησις* im N. T. im aktiven Sinn für Erwerbung (z. B. 1. Thess. 5, 9), und hätte man dann etwa das himmlische Erbe zu ergänzen. *εἰς περιποίησιν* klingt ausserdem noch an Mal. 3, 17: *ἔσονταί μοι εἰς περιποίησιν* an. In dieser, wie in der Jesajas-Stelle ist entschieden die Bedeutung eine passive: Erwerbung zum Eigenthum durch Gott. Schon Oecum. u. Theoph.: *εἰς κτῆσιν καὶ κληρονομίαν*. Versteht man so „ein Volk, von Gott sich zu eigen gemacht", so liegt dann auch in dem Ausdruck ausgesprochen, dass die Angeredeten das Alles nicht durch sich sind und vermögen.

Der Absichtssatz mit *ὅπως* wäre, wenn dem Verfasser speziell Jes. 43 (*τὰς ἀρετάς μου διηγεῖσθαι*) vorschwebte, an *λαὸς εἰς περιποίησιν* im Besondern anzuschliessen: „dazu zum Eigenthum erkoren, dass ...." Es lässt sich derselbe aber ebenso gut an sämmtliche Prädikate anknüpfen. *ἀρεταί* ist in LXX häufig Uebersetzung von *tehillôt*, so in der Grundstelle Jes. 43, 21, auch 42, 8. 12. 63, 7; bedeutet also die Objekte der Lobpreisung, die preiswürdigen Eigenschaften, Vollkommenheiten; Schott denkt an ihre Erweisungen und übersetzt: „Grossthaten" (doch greift diess weiter). Aehnlich schon Luther: „Das Wunderwerk, das Gott euch gethan, auf dass er euch von der Finsterniss an's Licht brächte — diese kräftige That Gottes soll ein Bruder dem andern verkündigen". Unwahrscheinlich ist, eben schon wegen der offenbaren Anlehnung an die LXX-Stelle, dass an eine Darstellung des in dem Menschensohn zur Erscheinung gekommenen göttlichen Tugendwesens zu denken sei. Der gewöhnliche moralische Sinn (bei den griechischen Philosophen, im N. T. Phil. 4, 8. 2. Petr. 1, 5) passt noch weniger. Eher lässt sich 2. Petr. 1, 3 vergleichen, wo *ἀρετή* mit *θεία δύναμις* synonym zu sein scheint. — *σκότος* deutet doch eher darauf hin, dass die Leser vormals Heiden waren, wenn es auch freilich hiefür nicht beweisend ist. Cf. Luc. 1, 78 f. Act. 26, 18. Fronmüller (abgesehen von Weiss) bestreitet das und verweist auf Ps. 107, 10 u. Jes. 9, 1, wo das Bild von der Finsterniss von abtrünnigen Juden gebraucht sei. Allein offenbar ist wenigstens die Berufung auf letztere Stelle eher eine unglückliche, weil dort von einer durch die Berührung mit dem Heidenthum veranlassten Versunkenheit die Rede ist. — Das Licht wird Gottes Licht genannt, weil es sein Lebenselement ist, und weil er es hat auf Erden



Digitized by Google

leuchten lassen. Das Epitheton θαυμαστός kommt ebenfalls in LXX nicht selten für *niphlâ'* u. *nôrâ'* vor.[1]) Ganz ungerechtfertigt ist Schott's Objektivirung der Begriffe, wonach σκότος die heidnische Menschheit und φῶς die Gemeinde selbst bezeichnete.

Zweck des Gnadenstandes und der Volk-Gottes-Würde der Christen ist die Verherrlichung Gottes durch sie, an denen seine preiswürdigen Eigenschaften (seine Gnadenmacht und Erbarmung) in ihrer Errettung, Berufung und Investitur sich manifestirt haben. Ihre Erwählung, ihr priesterlicher Charakter, der hier neben der Unmittelbarkeit ihrer Gottesgemeinschaft und Gottesdienstlichkeit vornehmlich auch ihren Zeugenberuf involvirt, — ihr königlicher Adel, ihre Heiligkeit, ihre Würde als Eigenthumsvolk — Alles ist das Werk der göttlichen Gnade, das Produkt der ἀρεταί dessen, der sie aus der Finsterniss zu seinem über alles Begreifen erhabenen, staunens- und preiswürdigen Lichte berufen und durch dieses Lichtes Kraft sie zu so Grossem tüchtig gemacht hat. Die Erfahrung der ἀρεταί ist zunächst etwas Innerliches, sie sollen aber durch die (nicht bloss in Worten geschehende) Verkündigung nach aussen hin leuchten (ἐξαγγέλλειν), der Welt kund werden, und da ihre Wirkungen und Erweisungen das φῶς oder die δόξα Gottes selber sind, kann nichts diess Licht verdunkeln. Es ist ein siegreicher Glanz, der das Licht weiterhin verbreiten wird. Die Anspielung auf Jesu Wort: Mtth. 5, 16 ist evident, wie bald auch in V. 12. Rieger: „Was ist das für ein wunderbares Licht, das einen Menschen zu Erkenntniss und Bekenntniss seiner Sünden anhält, ihn auch mit Vergebung derselben aufrichtet, durch Vergebungsgnade aber ihn zum Wandel im Licht und zur Gemeinschaft mit Gott tüchtig macht!"

**V. 10** endlich bezieht die auf das abgöttisch gewesene, aber begnadigte Israel gehende Stelle Hos. 2, 25 auf die Begnadigung der Heiden, entsprechend der ähnlichen Verwerthung derselben bei Paulus: R. 9, 25. Gerade der von Hosea und vom Römerbrief abweichende Wortlaut, das viel stärkere: „einst nicht ein Volk" oder „ein Nicht-Volk", cf. 5. Mos. 32, 21 (nicht nur: nicht mein Volk, wie's von dem abtrünnigen Israel bei Hosea heisst), jetzt aber sogar „ein Gottesvolk" oder „das Gottesvolk" — also gegen-

[1]) Es kann (so auch Ewald, S. 67) Reminiscenz aus Ps. 118, 23 sein, wo θαυμαστή steht, und wo Barn. VI, 4 wenigstens bei αὕτη: ἡ ἡμέρα verstanden zu haben scheint: vom Herrn ist geworden dieser Tag (cf. φῶς) und er ist wunderbar in unsern Augen. Auch Mtth. 21, 42 findet sich das θαυμαστή in der Nähe des Citates vom Stein, der zum Eckstein geworden, das ja auch hier V. 7 vorausgeht. Oder es schwebt dem Verfasser, da Jes. 8 offenbar schon benützt wurde, die unmittelbare Fortsetzung Jes. 9, 1 vor, wo von dem grossen Licht die Rede ist, das dem Volk erschien, welches in der Finsterniss sass, und V. 1 „der Kreis der Heiden" genannt wird. — Cf. den Wortanklang an u. St. 1. Clem., 36. 59.

Digitized by Google

über der Zerfahrenheit, die von der Gottentfremdung und Vereitelung des Lebens herrührte, die wahre Einheit mit dem Lebensmittelpunkt in Gott, begründet durch die göttliche Wahl und Begabung, allerdings nicht durch eigenes Verdienst, darum ἐλεηθέντες — gerade das beweist, dass nicht Judenchristen, sondern geborne Heiden die Leser sind. Weiss, S. 119, Anm. 1 folgert natürlich aus der Anführung der Hosea-Stelle das Gegentheil; siehe jedoch Hofmann, S. 75. — Das Partic. perf. οὐκ ἠλεημένοι hat gegenüber dem aoristischen plusquamperfectischen Sinn. — Erst hier am Schluss hat Schott's Annahme (s. oben S. 80, A. 2) einen gewissen Halt, die Ermahnung von 1, 22 an richte sich, wie auf den festen Anschluss an die Gemeinde, so auch auf die völlige Lossagung vom natürlichen Volksthum, in welchem die ungläubige Umgebung ihrem Untergang entgegengehe (V. 8).

---

Mit 2, 11 beginnt ein zweiter Haupttheil mit spezielleren Ermahnungen, die durch den Blick auf die Eigenschaft der Leser als παροικίδημοι beherrscht sind, gerade wie im 1. Haupttheil die Bezeichnung ihres Charakters als ἐκλεκτοί vorherrschte. Dieser 2. Haupttheil erstreckt sich bis 4, 6, und es ist darin das Verhalten normirt, das den Lesern in ihrer Stellung geziemt, welche sie eben als παροικίδημοι, d. h. als nicht der Welt Angehörige und in ihr als in einer Fremde Lebende, nichtsdestoweniger zu ihr einzunehmen haben, zuerst mit Bezug auf besondere Verhältnisse und Verwicklungen: 2, 11—3, 7 und hernach noch im Grossen und Ganzen: 3, 8—4, 6.

**V. 11.**[1]) Nach dem in der Uebersicht Gesagten könnte man ὡς παροίκους καὶ π. auch grammatisch unter Ergänzung eines ὑμᾶς eng mit παρακαλῶ verbinden und an die Leser in dieser ihrer Eigenschaft als Fremdlinge nicht zunächst die Ermahnung zur Enthaltung von Fleischeslüsten, sondern vielmehr die Ermahnung zu dem dann im folgenden Verse summarisch anempfohlenen, unanstössigen Wandel in der ungläubigen Welt, in der sie als παροικίδημοι wohnen, gerichtet sein lassen, sowie auch die weiteren, nun folgenden und das Thema ausführenden Ermahnungen. Allein das Fehlen des ὑμᾶς ist der Trennung des ὡς παροίκους καὶ π. von ἀπέχεσθαι nicht günstig. Bei der Lesart ἀπέχεσθε freilich wäre die ausschliessliche Verbindung mit παρακαλῶ entschieden (so Hofmann).

[1]) Trotz zahlreicher Bezeugung (in Handschriften, Uebersetzungen und patrist. Citaten) hat die imperativische Lesart ἀπέχεσθε die besten Autoritäten (ℵ B, die Lateiner) gegen sich, weshalb Tisch. und Hort ἀπέχεσθαι lesen. ἀπέχεσθαι ὑμᾶς (namentlich bei Lateinern „abstinere vos") ist jedenfalls nicht ursprünglich, noch weniger freilich ein ὑμᾶς nach παρακαλῶ (nur bei ganz Wenigen!). Hofmann entscheidet sich für ἀπέχεσθε, weil er ἀπέχεσθαι als nach den accuss. leicht erklärlichen Hörfehler betrachtet, muss aber doch eine Correktur von ἀπέχεσθαι in ἀπέχεσθε wegen des folgenden nominativischen Participiums nicht minder als möglich zugeben.

Digitized by Google

Die Verbindung **παροικοι και παρεπ.** ist Anklang an Ps. 39. 13 und erinnert auch an die ähnliche Stelle: Hebr. 11. 13. ohne dass doch ein Abhängigkeitsverhältniss zu letzterer mit Sicherheit zu erschliessen wäre.[1] Die beiden Worte bedeuten hier wesentlich dasselbe, die Fremdlingschaft der Christen in dieser Welt. Zu **παροικίδημοι** vergl. oben zu 1. 1. wo auch schon diese Stelle mitberücksichtigt ist: zu **πάροικοι** auch die interessanten Parallelen Ep. ad. Diogn. V. 5. VI. 8.

Uebrigens wenn auch **ὡς παροίκους και παρεπ.**, mit **παραιτᾶσθαι** zusammengehörig, in keiner unmittelbaren Beziehung zu der ersten Ermahnung, der fleischlichen Lüste sich zu enthalten, stünde, so wäre es doch verkehrt, mit Hofmann jeden Zusammenhang dieser Ermahnung mit jener Qualität der Leser, d. h. mit ihrer Fremdlingschaft in der Welt, in Abrede zu stellen, es wäre vielmehr zu betonen, dass durch das in dem Relativsatz angegebene, eigentliche Motiv der Ermahnung: die Verderblichkeit der Lüste für die Seele, d. h. für das jenem Aeon zu erhaltende Leben, erst die Fremdlingsstellung der Christen in dieser Welt nach ihrer ernsten Verantwortlichkeit in ein helles Licht gestellt wird: Ihr himmlisches Heimatrecht steht in Gefahr. Dieser Welt fremd geworden, sollen sie nicht durch abermalige Verflechtung in das fleischliche Lustwesen, das eben das in der Welt herrschende ist, ihr Erbe in jener Welt verscherzen.

**στρατεύεσθαι** (cf. Jac. 4, 1; sonst auch **ἀντιστρατεύεσθαι**) heisst: Kriegführen. Ueber das Verhältniss zu R. 7, 23 und Gal. 5, 17 vergl. den II. Theil. **ψυχή** ist die Persönlichkeit, „die geistige Substanz des Menschen" (Huther), die für jene Welt gerettet werden soll, nach der oben S. 39 f. [zu 1, 9] besprochenen, an die Lehre Jesu, nicht an Paulus sich anlehnenden Terminologie.[2] Die rationalistische Deutung: „Vernunft", die psychologische: „Seelenkräfte" und die eng-religiöse: „Seelenheil" oder „der neue Mensch" ist abzulehnen, so wahr es ist, dass die Lüste „zu Vernunftwidrigem fortreissen", die Seelenkräfte zerrütten und den neuen Menschen ersticken. Rieger: Oft will man für die fleischlichen Lüste eine Entschuldigung darin suchen, man schade damit doch nicht so viel als mit Sünden der Ungerechtigkeit etc. Lasse aber Jemand nur die Dornen der Lüste bei sich aufkommen und sehe zu, ob noch eine Kraft vom Wort der Gerechtigkeit in ihm bleibt, und ob er also nicht allen Sünden offen steht. Die Lüste bestreiten und unterdrücken Alles, woher sie einen Widerstand besorgen.

---

[1]) Ebenso wenig zu Eph. 2, 19. Vergl. den II. Theil. Ein solches ist auch zwischen 1. Petr. und der *Διδαχη* nicht zur Gewissheit zu erheben, wenn schon dort ebenfalls zum „*ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν*" ermahnt wird. Der Ausdruck ist zu wenig charakteristisch.

[2]) Huther bezieht sich auch auf 1, 22, wo oben hingegen der Begriff anders gefasst wurde.

Digitized by Google

**V. 12**[1]) ist zu übersetzen:

Indem ihr euren Wandel unter den Heiden als einen guten führet, damit, worüber sie euch als Uebelthätern Böses nachreden, sie aus den guten Werken es erschauend Gott (darüber) preisen am Tage der Heimsuchung.

Auch bei der Lesart *ἀπέχεσθαι*, die eigentlich *ἔχοντας* fordert, lässt sich *ἔχοντες* begreifen, cf. Eph. 4, 2. Es ist nachdrücklicher, als wenn der acc. stünde. Das regierende Verbum ist weit entfernt, was die Anakoluthie erleichtert, cf. Winer, Grammatik, zu Eph. 4, 2. — *καλήν* ist natürlich Prädikatsergänzung zu *ἔχοντες*. — *ἐν τοῖς ἔθνεσι* ist kein Beweis für judenchristliche Leser, und noch weniger können mit Weiss (a. a. O., S. 121) die ungläubig gebliebenen Juden mit zu den *ἔθνη* gerechnet sein! — *ἐν ᾧ* kann vor Allem aus nicht im temporalen Sinn genommen werden, da das *καταλαλεῖν* und das *δοξάζειν* gewiss nicht gleichzeitig sind. Vielmehr kann es nur die Veranlassung oder den Gegenstand jetzt des *καταλαλεῖν*, dereinst des *δοξάζειν* bezeichnen. Vergl. R. 2, 1. Es frägt sich nun, was als solche Veranlassung oder als solcher Gegenstand gedacht ist, ob das *ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν*, wie Huther annimmt — allein man begreift doch nicht recht, wie diess nicht bloss Schmähungen und Lästerungen (4, 4), sondern sogar Verleumdungen der Christen, als seien sie Uebelthäter, direkt hervorrufen konnte. Der Gedanke 4, 4 ist doch anders gefärbt. Oder man verstand die ganze Lebensrichtung der Christen (De Wette, Wiesinger), die, weil abweichend von vielen Ordnungen des heidnischen Wesens, den Heiden als Gesetzlosigkeit erscheinen und sie mit schlimmen Vorurtheilen und mit dem Argwohn erfüllen mochte, als steckten unsittliche Motive dahinter. Noch einfacher ist es, den Christennamen zu verstehen (cf. 4, 16. Luc. 6, 22), der, vielleicht durch eine libertinistische Richtung seiner Träger bisweilen in ein schiefes Licht gestellt, Veranlassung gab zu der üblen Nachrede (natürlich aber vornehmlich doch wegen des herrschenden Vorurtheils!), „über dem“ es aber noch einmal auch bei den jetzigen Verleumdern zum Preise Gottes kommen solle, wenn sie nämlich durch die guten Werke würden eines Besseren belehrt werden. Natürlich bedeutet *κακοποιός* nicht Staatsverbrecher (Hug, Neander), allein auf Vergehungen, die der Staat bestrafen kann, ist doch durch den Zusammenhang (vergl. V. 14) hingedeutet. — Aehnlich erklärt Ewald: „damit sie in dem, was es auch sein mag (ihr wisst es wohl, es ist hier, wie 3, 16, zuletzt das Christenthum selbst!) . . . . .“ Hofmann erinnert hier nicht ohne Grund an Act. 16, 20. 17, 7 zum Beleg, wie „der Christenstand schon

[1]) Lachm., Tisch. und Hort geben nach ℵ B C dem part. praes. *ἐποπτεύοντες* vor dem des aor. (Recept.) den Vorzug.

Digitized by Google

an sich, von Allem abgesehen, was den Christen sonst nachgesagt werden mochte, für Abfall vom Volksthum und Verbrechen gegen die bestehende Ordnung galt." Vergl. auch, was Fronmüller S. 29 o. bemerkt: „Dem oberflächlichen Auge erschien die Bruderliebe der Christen als ein geheimer, staatsgefährlicher Bund, ihre Entschiedenheit als Halsstarrigkeit, ihr himmlischer Sinn als Hass des Menschengeschlechtes, wie wir aus Tacitus sehen, ihr Brechen mit den väterlichen, sündlichen Gewohnheiten wurde als Verachtung und Verwerfung aller menschlichen Ordnungen angesehen." — Richtig ist auch das Folgende: Eine bestimmte Andeutung der Zeit, etwa der Neronischen oder gar der Trajanischen Christenverfolgung kann hier nicht mit Grund gefunden werden. (Gegen Schott, S. 132 ff.) Vergl. übrigens den II. Theil.

ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ist nicht mit δοξάσωσιν zu verbinden (Huther und Andere) „wegen der guten Werke", sondern mit dem Partic. ἐποπτεύοντες: aus den guten Werken erschauend, nämlich die Wahrheit. Indessen ist es grammatisch nicht nothwendig, etwas zu suppliren; ἐποπτεύοντες steht absolut: sie erschauen daraus, bilden sich ein Urtheil daraus, nämlich ein richtigeres, sobald ihnen die Gnade die Augen öffnet. So werden die guten Werke Werkzeuge der vorbereitenden Gnade. Natürlich heisst ἐποπτεύειν nicht direkt: zu besserer Einsicht kommen (De Wette), obgleich diess die Folge der genaueren Prüfung und Untersuchung nach den Werken ist. Hofmann verbindet ἐκ τῶν καλῶν ἔργων auch mit ἐποπτεύοντες, ergänzt aber zu diesem ein accus.-Objekt aus ἐν ᾧ: nämlich τοῦτο und versteht den Christenstand, „wenn sie ihn von den guten Werken aus ansehen" oder ihn nach denselben beurtheilen. Allerdings hat ἐποπτεύειν gewöhnlich ein Accus.-Objekt. Es kommt nur noch 3, 2 vor, sonst weder im N. T., noch in LXX, hingegen bei Klassikern. — Vergl. die bezeichnende Paraphrase bei Polyk. c. 10!

ἐπισκοπή ist visitatio, von ἐπισκέπτομαι, nach Einem sehen, sei's in Gnaden und Erbarmen (so im N. T. Luc. 1, 68. 78. 7, 16. Act. 15, 14; ebenso das substant. ἐπισκοπή Luc. 19, 44, in LXX z. B. Gen. 50, 24 f. Ex. 3, 16. 13, 19, hebr. *pâkôd*) — sei's zum Gericht (*pekuddah*) Jes. 10, 3 (in LXX die gleiche Verbindung ἡμέρα ἐπισκοπῆς), Jer. 8, 12. 10, 15 etc. Aus nachapostolischen Schriften vergl. 1. Clem. 50, 3 und Polykrat. bei Euseb. h. e. V, 24, 5, wo ἐπισκοπή von der Parusie (in ihrer Beziehung auf die Frommen) steht (ἐπισκοπὴ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ). Hier ist der Tag zu verstehen, wo Gott diesen Heiden Busse und Glauben giebt, sie also in Gnaden heimsucht. Denn wäre der Gerichtstag gemeint, der die Unschuld der Geschmähten an den Tag bringt, so wäre das δοξάσωσιν nicht zu begreifen; denn dieses schliesst doch den Dank für die Oeffnung der Augen ein! Es gilt diess namentlich auch gegen Schott, der nur den Gedanken darin finden will, dass auch die Schmähungen, weil ungerecht, schliesslich zur

Digitized by Google

Verherrlichung Gottes führen müssen, und zwar am Tage des Gerichts. Vergl. dagegen Huther's treffliche Einwendungen, und namentlich betreffend das δοξάζειν die Berufung auf Matth. 5, 16, worauf offenbar angespielt ist. — Die Bemerkung von Roos (S. 29), so wahr sie ist, trifft wenigstens für die ἡμέρα ἐπισκοπῆς nicht zu: „Man darf in diesem Fall nicht immer ein eigentliches Lob Gottes erwarten. Wenn die Leute nur die guten Werke loben, so preisen sie den himmlischen Vater als den Urheber derselben, gleichwie der, welcher die guten Sitten eines Kindes lobt, den Erzieher desselben lobt. Wenn auch die Leute den Glauben der Kinder Gottes für Aberglauben und Thorheit halten, so können sie doch ihre Werke loben und dadurch Gott Herrlichkeit geben." Praktisch trefflich verwendbar. Fronmüller lehnt zwar die Beziehung auf den jüngsten Tag ab (S. 29), bemerkt aber, „Gnaden- und Zornesheimsuchungen seien oft verbunden" und denkt dabei eben an solche Gerichte, die zur Bekehrung führen, also im Dienste der Gnade stehen. Vergl. Matth. 23, 39 mit 38. — Gerichte sind allerdings besonders geeignet, die Augen zu öffnen, weil in ihnen der Glaube am herrlichsten sich bewährt und die Halt- und Trostlosigkeit des Unglaubens am empfindlichsten erfahren wird. Aber wenn daraus nun eine Sinnesänderung resultirt, dann war's ja doch eine gnädige Heimsuchung, und das selbst wenn die Heiden durch eigentliche Zorngerichte zur Erkenntniss gebracht wurden, wo die Wahrheit und das göttliche Leben sei.[1])

**V. 13—17**[2]) eröffnen eine Reihe von spezielleren Ermahnungen betreffend das christliche Verhalten in besondern Verbindungen.

**V. 13.**

ὑποτάγητε ist medial zu fassen: seid unterthan. πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις „alle menschliche Gründung, Stiftung, Ordnung" ist allerdings nicht auf die Obrigkeit einzuschränken, wie denn auch diese hier nur die Reihe eröffnet; sondern wie ἀνθρωπίνη φύσις (Jac. 3, 7) die menschliche Natur bezeichnet, so denkt man bei ἀνθρ. κτίσις am einfachsten an die durch allerlei Ordnungen und Institutionen gesellschaftlich und staatlich gegliederte menschliche Gesellschaft: „aller (öffentlichen und häuslichen) Ordnung, in der die Menschen auf Erden leben", sollen auch die Christen unterthan sein. ἀνθρώπινος bezeichnet demnach mehr die Sphäre, in der diese Ordnungen Geltung haben, als den Ursprung und die Urheberschaft, auf die ihre Festsetzung zurückzuführen ist. (Auf den Ursprung

---

[1]) Anderseits wurde das Martyrium standhafter Christen nicht selten für innerlich vorbereitete Heiden zur ἡμέρα ἐπισκοπῆς (Justin).

[2]) In V. 13 hat Hort, und in der letzten Ausgabe auch Tisch., wie schon Lachm., οὖν nach den besten Urkunden gestrichen, ebenso in V. 14 μέν nach ἐκδίκησιν. In V. 15 hat Hort φιμοῦν (auch ℵ pr. m., aber nicht ℵ$^{c}$) den Vorzug gegeben. V. 16 haben Tischend. und Hort nach den besten Handschr. die Wortstellung: θεοῦ δοῦλοι.

Digitized by Google

scheint es Weiss zu beziehen a. a. O., S. 348.) So passt es denn auch auf die doch unmittelbar göttliche, nachher zur Sprache kommende Eheordnung. Ebenso fasste das ἀνθρωπίνη schon Bullinger: ordinatio magistratus, quae ad res humanas conservandas est instituta; so auch Hofmann, er nun aber mit ausdrücklicher Ausdehnung auf die übrigen socialen Ordnungen. Diese Erklärung ist sogar dann die allein mögliche, wenn man schon in κτίσις an und für sich die göttliche Gründung, Schöpfung und Stiftung als den Hauptbegriff ansieht, weil sonst ja ein Widerspruch herauskäme. Allein auch wo κτίζειν wirklich auf göttliche Anordnung sich bezieht, ist diese doch manchmal keineswegs als unmittelbare vorgestellt, sondern es wird der Ausdruck auch von solchen Institutionen gebraucht, die nur ganz mittelbar auf Gott zurückzuführen sind. z. B. Sir. 38, 1. 12 vom Arzt; daneben kommt er aber auch hie und da vor von menschlichen Gründungen, z. B. κτίσαι τὴν πόλιν. Auch in der Redensart: πᾶσα ἡ κτίσις „alle Kreatur". „die ganze Menschenwelt" tritt der Gedanke an den Schöpfer ziemlich zurück. Man geht also entschieden zu weit, wenn man sagt, Petrus weiche hier von der paulinischen Auffassung, die Obrigkeit sei Gottes Ordnung, ab[1]); denn abgesehen davon, dass die Unterscheidung zwischen direkt göttlicher Einsetzung und einer freilich auch durch Gottes Regieren bedingten Constitution „hominum dispositione" (Didymus) das ἀνθρωπίνη genugsam erklärt, braucht sich diess, wie gezeigt, überhaupt gar nicht auf den Ursprung zu beziehen. Aber jedenfalls ist doch in der Anschauungsweise unseres Briefes ein Dualismus zwischen der neuen Schöpfung und ihren Ordnungen und Gütern und zwischen der alten Welt und dem natürlichen Menschenleben mit seinen menschlichen Einrichtungen stark hervorgehoben. Und dazu mögen die den Blick auf's Jenseitige richtenden Verfolgungen beigetragen haben. Für jenen Dualismus ist ja auch das παρεπίδημοι so überaus charakteristisch. — Unter πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις einfach „alles menschliche Geschöpf", d. h. alle Menschen (mit De Wette, Brückner, Hilgenfeld, schon der syr. und latein. Uebersetzung [cod. Amiat., Fuld., nicht aber Sess.]) zu verstehen, geht nicht an, weniger aus sprachlichen Gründen (cf. Didache 16, 5, doch beachte das Fehlen des Art.), als weil ein total schiefer Sinn herauskommt. Ueber Baur's künstliche Erklärung aus Röm. 13 und überhaupt über das Verhältniss unserer Stelle zu der paulinischen Parallele s. den II. Theil. — Offenbar von der Absicht, mit Paulus zu vermit-

[1]) So Keim, Rom und das Christenthum, S. 180, Anm. 1): Die Stelle lautet weitaus nicht so stark wie Röm. 13, 1 ff. (soviel kann zugegeben werden); sie redet nicht von einem Widerstreben gegen Gottes Ordnung, sie sagt auch nichts davon, dass man von der Obrigkeit schlechthin nichts zu fürchten und nur Lob von ihr zu ernten habe. Sogar die Auslegung in V. 15 ist nicht unmöglich, dass man auch die Unwissenheit der obrigkeitlichen Aemter durch Gehorsam zu widerlegen habe. Hiegegen siehe unten z. d. St.

Digitized by Google

teln, inspirirt, aber im Uebrigen praktisch und biblisch ist Rieger's Wegleitung: „Stand und Amt der Obrigkeit ist von Gott; aber das hat nach und nach mancherlei menschliche Gestalten angenommen, ist unter der Menschen Hände zu einer Zeit so, zur andern anders eingerichtet worden. Aber auch diess Menschliche soll keinen Vorwand geben, sich der Unterthänigkeit zu entziehen, vielmehr eine Wurzel der Geduld, sich gern auch hierin mit menschlichen, unvermeidlichen Schwachheiten zu leiden." — Bei der praktischen Anwendung lässt sich anlässlich des πάσῃ auch von der Neutralität des Christen gegenüber den verschiedenen Regierungsformen, in deren Mannigfaltigkeit nichtsdestoweniger das Göttliche der obrigkeitlichen Ordnung als solcher zum Ausdruck kommt, reden, wie Rieger sagt: „Ein Christ muss sich in alle Arten schicken und kann sich beim Pilgrimssinn leicht darein schicken. Denn wer hält sich so viel über eine Nachtherberge auf, wer kritisirt so viel, ob in einem Lande Alles aufs Beste bestellt sei, das er nur für einen kurzen Durchzug zu passiren hat?"

διὰ τὸν κύριον bezieht sich jedenfalls auf Christus; „weil es sein Wille ist", sicherlich auch mit Hindeutung auf sein Beispiel in solchem Unterthanengehorsam, wie es besonders einem Petrus in lebhafter Erinnerung sein musste, auch in demüthigender Erinnerung, wenn er an seinen einstigen Anstoss daran und an seinen unbesonnenen Schwertstreich dachte. Man kann endlich Mtth. 17, 26 f. vergleichen. — Auch das liegt in dem διὰ τὸν κύριον: um dem Herrn nicht Unehre zu machen, ihm, dem Menschensohn, geboren vom Weibe, dem Gesetze unterworfen. Gal. 4, 4.

βασιλεύς wurde bei Juden und Griechen der römische Kaiser genannt, cf. Joseph. b. jud. V, 13, 6. 1. Clem. 37, 3. Barnab., c. IV. Aber auch schon Apoc. 17, 9. 12. Die kritische Schule entnimmt der Einheit des βασιλεύς einen terminus ad quem: der Brief sei hienach noch vor 137, wo zuerst ein Mitregent auftrat, mindestens vor 147 geschrieben, wo die zwei Antonine mit einander herrschten. Holtzmann, Einleitung ins N. T., S. 494. Der Polykarpusbrief rede dann schon von βασιλεῖς und verrathe sich dadurch als später. Manche freilich denken dort auch an reguli. Aus der im N. T. zwar seltenen Benennung des Kaisers: βασιλεύς lässt sich kaum ein später terminus a quo gewinnen (Angesichts der Stelle in der Offenbarung). — ὑπερέχειν (cf. R. 13, 1, auch Weish. Sal. 6, 6) bedeutet: über Andere hinausragen, praeesse. Bengel: ὑπερέχων supereminens.

**V. 14** schildert anknüpfend an die Statthalter als Vollziehungsbeamtete den Beruf der Obrigkeit überhaupt.[1]) Die Statthalter

[1]) Ueber den legitimistischen Standpunkt des Verfassers s. den II. Theil.

Digitized by Google

haben die vollziehende Gewalt vom Kaiser bekommen zu dem genannten sittlichen Zweck. Hofmann will εἰς ἐκδίκησιν etc. nicht nur zu πεμπομένοις, sondern zu εἴτε βασιλεῖ κτλ. εἴτε ἡγεμόσι κτλ. ziehen, weil sonst als der Grund der Unterwürfigkeit unter den Kaiser nur sein Machtbesitz und nicht der sittliche Zweck der Machtausübung erscheinen würde. Grammatisch hart, ja unzulässig: Jener falsche Schein entsteht nicht, wenn man das vorhin Gesagte bedenkt. — Es ist natürlich Verdrehung des Sinnes, in dem ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις etc. eine Bedingung des Gehorsams zu erblicken: „sofern sie sich als dazu gesandt darstellen, seid ihnen unterthan". Ihre Sendung zu diesem Zweck wird in guten Treuen vorausgesetzt. — ἔπαινος bezieht sich vielleicht nicht bloss auf lobende Anerkennung; Ewald bemerkt: Gutgesinnte zu belohnen, sie zu römischen Bürgern, Rittern, Senatoren etc. zu machen, war Sitte der römischen Obrigkeiten; auch sonstige öffentliche Ehrenbezeugungen und Belobungen waren nicht selten. Erasmus macht darauf aufmerksam, wie Plato im „Staat" schon empfohlen, dass die Gesetze nicht nur drohen, sondern auch mit Belohnungen zu der Pflichterfüllung locken und einladen sollten. Den Christen soll freilich der 1. Tim. 2, 2 namhaft gemachte Lohn genug sein (Nach Steiger). ἀγαθοποιός ist ἅ. λ. im N. T. und kommt sonst nur im Sinn von „Wohlthäter" bei Plutarch vor.[1])

**V. 15.**

ὅτι begründet die Ermahnung zur Unterthänigkeit durch Hinweisung auf eine an die Leser diesfalls gerichtete göttliche Anforderung; „denn es handelt sich da um die Realisirung eines speziellen Gotteswillens", und zwar hat es mit diesem die Meinung, dass ihr durch Gutesthun etc. Man hat οὕτως ganz zum Infinitivsatz ziehen und übersetzen wollen: denn es ist der Wille Gottes, dass ihr so, scil. ἀγαθοποιοῦντας — die Unwissenheit der Unverständigen zum Schweigen bringet. Hofmann lässt überdiess das οὕτως, das er grammatisch auch so construirt, auf das Vorherige, den Inhalt der Ermahnung: V. 13 zurückweisen und erhält so eine Limitation des allgemeinen ἀγαθοποιοῦντας. Allein dagegen spricht die Wortstellung. Immerhin weist οὕτως auf das Folgende, nur nicht speziell auf ἀγαθοποιοῦντας, sondern auf den ganzen Infinitivsatz: Die Meinung hat es mit dem euch in dieser Beziehung betreffenden, d. h. euch zu solcher Unterthänigkeit verpflichtenden Gotteswillen, dass ihr durch (solches) ἀγαθοποιεῖν etc. ἀγαθο-

[1]) Hingegen kommt das verb. ἀγαθοποιέω und das subst. ἀγαθοποιΐα, das 4, 19 uns begegnen wird, ersteres 2. Clem. c. 10 und wiederholt bei Herm. in beiden Bedeutungen, im n. T. aber fast nur in unserm Brief 2, 15. 20. 3, 6. 17. (neben κακοποιέω) im Sinn von Gutesthun (ausserdem nur noch 3. Joh. 11; in den übrigen Stellen bedeutet es: wohlthun), letzteres 1. Clem. c. 2 und c. 33 vor.

Digitized by Google

ποιοῦντας ist so durch den Zusammenhang seinem Sinn nach wesentlich auf den Inhalt der Ermahnung: V. 13 eingeschränkt: Das Gutesthun erweist sich eben in der Realisirung der Unterthänigkeit; sonst hätte die Anknüpfung mit ὅτι keinen Sinn, wenn von einem wesentlich andern Gutesthun die Rede wäre. Die unverbrüchliche Unterthänigkeit und bürgerliche Gewissenhaftigkeit muss nach dem Beruf der Obrigkeit selber (V. 13) Anerkennung finden, und wenn sie sie bei der Obrigkeit findet, so wird sie auch ihres Eindrucks auf die ἄφρονες, die da wähnen, durch Darstellung des Christenthums im Licht der Staatsgefährlichkeit sich für die Obrigkeit wehren zu müssen, nicht verfehlen. Die ἀγνωσία, bemerkt Huther, ist redend gedacht, sie äussert sich eben in dem καταλαλεῖν V. 12. Vergl. Joh. 16, 3. 1. Joh. 3, 1 b.

**V. 16.**

Der Anschluss an V. 15 (Hofmann) würde zwar wegen des Anakoluths keine Schwierigkeit verursachen und hätte sowohl an V. 12, bei der Lesart ἀπέχεσθαι in V. 11, als auch an Eph. 4, 2 eine Analogie. Allein an ἀγαθοποιοῦντας allein könnte man es nicht anschliessen, sondern es müsste Apposition zum Subjekt des ganzen Infinitivsatzes sein, und dann wäre nicht abzusehen, warum gerade gesagt wäre, dass sie als sittlich Freie diesen Gotteswillen erfüllen sollten. Hingegen passt ὡς ἐλεύθεροι etc. vortrefflich zu der Ermahnung in V. 13. In Freiheit, aber in christlich-sittlicher Freiheit sollen sie eben unterthan sein. Sie können und sollen das, trotzdem dass sie Freie sind, wenn sie ihre Freiheit nur recht verstehen; wenn sie nur Knechte Gottes sind, so werden sie gern um seinetwillen auch seiner Ordnung unterthan sein. (Ueber das Verhältniss zum paulinischen Freiheitsbegriff siehe den II. Theil.) Dass ὡς ἐλεύθεροι dann etwas weit vom Prädicat entfernt ist, hat nichts zu sagen, da V. 15 doch offenbar Zwischensatz ist. So auch Bengel, Huther, Schott. Hort hat ihn in Parenthese eingeschlossen. Ganz unmöglich ist die Verbindung mit den Sätzen in V. 17 wegen der Inkongruenz des Sinnes; namentlich passte der Inhalt von V. 16 gar nicht zu τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε.

Durch die Ermahnung: V. 13 konnte der falsche Schein entstehen, wie wenn durch die Forderung des Unterthanseins, des demüthigen Gutesthuns die christliche Freiheit aufgehoben würde. Aber nein: gerade so gilt es die wahre Freiheit zu bethätigen, anstatt jener falschen, die im Grund doch nur der Bosheit zum Deckmantel dient. Missverstand der Freiheit wäre es, unter ihrem Titel Böses zu thun und mit ihr dieses Böse als mit einem Schleier zu verhüllen. Das nachdrückliche καὶ μή (cf. unten zu 3, 6), gleichsam ein nota bene, will diesen libertinistischen Missbrauch der Freiheit abschneiden, ihn mit dem wahren Namen nennend: Die Frei-

Digitized by Google

heit muss dienen zum Deckmantel der Bosheit, und bestünde diese auch nur in der Unbotmässigkeit. Denn die christliche Freiheit ist nicht ein negativer Begriff, ist alles andere eher als Ungebundenheit; sie ist positiv der Dienst Gottes, der allerdings innerlich und sittlich frei macht: R. 6, 17. 18. 22; darum wird der Gegensatz zu jenem Missverstand und Missbrauch so fixirt: „sondern als Knechte Gottes". Ist jene Ordnung, welcher die Christen unterthan sein sollen, Gottes Ordnung und hat ihnen Jesus, der Herr, in diesem Gehorsam ein Beispiel gegeben, so dürfen sie sich demselben auch nicht entziehen. — ἐπικάλυμμα ist sonst im metaphorischen Sinn nicht gewöhnlich und kommt z. B. in LXX Exod. 26, 14 in buchstäblichem Sinne vor. Hingegen hat Philo wiederholt προκάλυμμα in metaphorischer Bedeutung (cf. Lösner; obs., 477).

**V. 17** steht allerdings mit dem Vorigen in etwas loserem Zusammenhang. Nachdem der Apostel das Wohlverhalten speziell gegen die Obrigkeit eingeschärft, dehnt er seine Ermahnung zu solchem Wohlverhalten noch weiter aus, ohne jedoch jenen ersten Gesichtspunkt ganz zu verlassen, und andeutend, wie sich des Christen Wohlverhalten in den verschiedenen Lebenskreisen und Beziehungen, in die er hineingestellt ist, entsprechend zu gestalten habe.[1]) Auch handelte es sich ja (V. 16) darum, die Unwissenheit der Unverständigen verstummen zu machen. Das konnte nun direkt und indirekt geschehen. Direkt durch thatsächliche Widerlegung ihrer Verdächtigungen und Anschwärzungen mittelst entsprechenden Gutesthuns, und auch indirekt durch ein Jedermann gewinnendes, Aergerniss vermeidendes Verhalten. Wenn die Christen Allen die schuldige Achtung und die gebührende Werthschätzung entgegenbrachten, nöthigten sie damit zugleich Jedermann Achtung und anerkennendes Urtheil ab. Bei πάντας τιμήσατε (über den imper. aor. cf. Winer § 43, 3) ist πάντας nicht etwa mit Bengel auf die zu beschränken, quibus honor debetur, sondern es bestimmt sich vielmehr das τιμᾶν näher nach dem verschiedenen Charakter und der Stellung der Objekte. Allen freilich gebührt als nach Gottes Ebenbild Geschaffenen und in Christo Berufenen ein und dasselbe τιμᾶν. Der Eigendünkel, der dem τιμᾶν im Wege ist, kann durch Missverstand der Würde des Christen sich einschleichen. Neben der Liebe ist die nachher genannte Furcht Gottes die Hauptstütze des τιμᾶν, das der Christ Allen schuldig ist. — Die Ermahnung, die Brüderschaft zu lieben, kann nicht befremden, wenn man bedenkt, welchen schlimmen Eindruck Zwistigkeiten unter den Brüdern selbst hervorrufen, und wie gerade die Bruderliebe in den ersten Christengemeinden auf die heidnische Welt

[1]) Huther glaubt diese Ermahnungssätze durch den allgemeinen Begriff ἀγαθοποιοῦντας provozirt, allein wir fassten diesen Begriff eben nicht so allgemein.

Digitized by Google

thatsächlich die mächtigste Wirkung hervorgebracht und ihr Bewunderung abgenöthigt hat. Vor verkehrter Menschengefälligkeit und Gunstbewerbung, wie auch vor parteiischer, fleischlich-weichlicher Schonung bewahrte die Gottesfurcht, wie sie desgleichen (cf. 1, 17) gegen geistliche Selbstüberhebung das richtige Heilmittel war. — Von einem scheinbaren Widerspruch mit Matth. 5, 44 darf darum nicht geredet werden, weil der Apostel hier gar nicht die Liebe nach dem Umfang ihrer Bethätigung (Freund oder Feind) definiren, sondern nur Winke geben will zur wirksamsten Bekämpfung der Vorurtheile und Verdächtigungen, denen die Christen ausgesetzt waren. — Und wie maassvoll ist dann das nachfolgende *τὸν βασιλέα τιμᾶτε*; denn *τιμᾶν* bezeichnet die gebührende Werthschätzung, weder eine abgöttische Verehrung, noch deren Kehrseite: die sklavische Unterwerfung und feige Nachgiebigkeit mit Verleugnung des Gewissens. *τιμᾶν* wird gewöhnlich nicht von Gott gebraucht, oder dann auch mit dem Nebenbegriff: „gebührend anerkennen, nach seinem Werth und seiner Würde schätzen", cf. Joh. 5, 23. Hie und da steht es auch von der kultischen Verehrung Mtth. 15, 8. Die Ermahnung ist ganz nach dem Sinne Jesu: Mtth. 22, 21. Warum, wie Huther sagt, bei *τὸν βασιλέα τιμᾶτε* die Bemerkung des Hornejus: Explicat Petrus, quomodo Caesari parendum sit, nempe ut Dei interim timori nihil derogetur, verfehlt sein soll, ist nicht abzusehen. Der Wechsel des Ausdrucks ist doch gewiss nicht zufällig, und die unterschiedene Bedeutung von *φοβεῖσθαι* und *τιμᾶν* schliesst die von Hornejus angedeutete Verhältnissbestimmung der Pflichten in sich. Wenn man Prov. 24, 21 vergleicht (*φοβοῦ τὸν θεὸν υἱὲ καὶ βασιλέα καὶ μηδ' ἑτέρῳ αὐτῶν ἀπειθήσῃς*), so fällt das Abweichende, wie die Stellung zum Kaiser gegenüber derjenigen zum einstigen theokratischen König normirt wird, sofort auf. Dass jene Stelle aber dem Apostel vorschwebte, ist wegen der aufeinanderfolgenden Nennung Gottes und dann des Königs, zu deren Begründung allerlei künstliche Erklärungsversuche gemacht wurden, wahrscheinlich. Es heisst gewiss zu weit gegangen, dem Apostel sogar die Motive ablauschen zu wollen, weshalb er die 4 Ermahnungssätze gerade so aufeinanderfolgen liess. S. Hofmann, S. 86 f. Für die zwei letzten mag, wie gesagt, ein rein äusserlicher Grund, wenn man überhaupt nach einem Grunde suchen will, eine Reminiscenz die Veranlassung gegeben haben.

**V. 18—25** schreitet zur Ermahnung an die Hausknechte, die Sklaven, unterthan zu sein unter allen Umständen, auch bei ungerechter Behandlung, indem Unrechtleiden und Gutesthun Gnade bei Gott sei und spezieller Christenberuf nach dem Vorbilde Christi, dessen Leiden übrigens viel mehr als nur ein Beispiel sei.

Digitized by Google

**V. 18—20.**[1]) Die Ermahnung selbst.

**V. 18** schliesst sich an V. 13 an, wodurch zugleich dieses Dienstverhältniss, das nun regulirt wird, mit unter den Begriff der *πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις* kommt. — *οἱ οἰκέται* (milderer Ausdruck für *δοῦλοι*, im N. T. besonders lukanisch [Lc. 16, 13. Act. 10, 7]) bezeichnet die Anrede, wie hie und da der Nominativ mit Artikel für den Vokativ steht, cf. Mtth. 11, 26, Hebr. 1, 8. 10, 7 (*ὁ πατήρ — ὁ θεός*), Lc. 8, 54 (*ἡ παῖς ἔγειρε*), Mtth. 27, 29 (*χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν I.*) etc. Winer. § 29, 2. — *φόβος* bezieht sich schwerlich, wie Weiss (a. a. O., S. 169) will, auf die Gottesfurcht. Er verweist auf *διὰ τὸν κύριον* und *διὰ συνείδησιν θεοῦ* und bemerkt: Dazwischen kann nun unmöglich die Furcht vor den irdischen Herren als Motiv angegeben werden, sondern allein die Furcht vor Gott. Allein es handelt sich weder um ein Motiv der Unterthänigkeit, noch ist diese Furcht geradezu als eine Furcht vor den irdischen Herren zu bezeichnen. Sie ist die modale Näherbestimmung des Unterthanseins und bezeichnet die Scheu vor Pflichtverletzung. Die Stellen 3, 6. 14 nöthigen ebenfalls nicht zu der Auffassung von Weiss, weil in denselben vom Nichtsicheinschüchternlassen die Rede ist. Hier hingegen wird die Furcht als die den Ernst, den Fleiss, die Sorgfalt und Pflichttreue bedingende und erhaltende Stimmung gefordert. Sie soll alle Sorglosigkeit und leichtsinnige Pflichtvergessenheit verbannen, vor allen Uebergriffen und eigenmächtigen Ausschreitungen bewahren, alle Ehrerbietung, Dienstbeflissenheit und Unterordnung beweisen, die überhaupt von einem Knecht verlangt werden kann (*παντί*), ganz unangesehen dessen, ob der Herr seine Pflicht und Stellung auch richtig auffasse. Auch wo kein wohlwollendes Entgegenkommen (*ἀγαθοῖς*), keine Geneigtheit zu billiger Rücksichtnahme (*ἐπιεικέσιν*), wo nicht einmal nur streng rechtliches Fordern, sondern selbst launenhaftes, ungerechtes, tyrannisches Wesen, da sollen die Knechte nur umso mehr ihre Unterthänigkeit in ängstlicher Gewissenhaftigkeit und pünktlicher, tadelloser Pflichterfüllung in allen Dingen bewähren. *σκολιός* ist „verdreht, verkehrt", „sodass man sich immer eines Anderen als des Rechten sowohl in den Anforderungen, als in der Behandlung zu versehen hat" (Hofmann).

[1]) Der Text ist von Hort und Tischend. übereinstimmend festgestellt. Var. bilden bloss einige glossatorische Zusätze. Nur V. 20 las Lachmann und früher Tischend. im Schlusssatz *τοῦτο γὰρ χάρις παρὰ θεῷ* — allerdings die schwierigere, geradezu störende Lesart, die nach Tisch. Ed. VIII (wo sie nun verworfen ist) die besten Autoritäten gegen sich hat (ℵ B C und die meisten Uebers.). Tisch. scheint sich namentlich auf ein Citat bei Tertull. berufen zu haben, wo aber „haec enim gratia est" zum Folgenden gezogen und mit „in hoc et vocati estis" coordinirt ist, während Huther aus *ποῖον κλέος* ein „das ist wahrhafter Ruhm" zu ergänzen empfahl, wozu dann *τοῦτο γὰρ χάρις* die Begründung bilden würde.

Digitized by Google

**V. 19.** *χάρις* muss hier nach *κλέος* V. 20 erklärt werden und „Gunst", „Wohlgefallen" bedeuten, was sprachlich ganz zulässig ist. Gerhard: hoc est Deo gratum et acceptum. Die Redensart *mâzâ' chên bᵉ'ênê, εὑρίσκειν* oder *ἔχειν χάριν παρά τινι* (Luc. 1, 30. 2, 52. Act. 2, 47, im N. T. also besonders lukanisch! und in LXX oft, z. B. Prov. 22, 1; Sir. 21, 16.) liegt zu Grunde. Wenn sonst *παρὰ θεῷ* dabei steht, so kommt diess ja auch hier V. 20 noch ergänzend hinzu, um den Sinn unzweifelhaft zu machen. *χάρις* steht also bei Petrus in doppelter Bedeutung: für „Gunst, Wohlgefallen" und für „Gnadengabe".[1]) Der spezifisch paulinische Begriff des Unbedingten, absolut Zuvorkommenden fehlt bei Petrus. — *συνείδησις θεοῦ* ist nach Analogie von 1. Cor. 8, 7, Hebr. 10, 2 zu erklären: Bewusstsein von Gott, d. h. Gewissensrücksicht auf Gott, sodass der Gedanke an Gott der bestimmende ist. Und zwar ist das Bewusstsein von Gott, als dem solches leidentliche, unterwürfige Verhalten Wollenden, zu verstehen; Calvin: dum quis non hominum, sed Dei respectu officio suo fungitur; es ist also mit *διὰ τὸν κύριον* zusammenzustellen. *θεοῦ* ist gen. objecti, nicht subjecti. — *ὑποφέρειν* bezeichnet das geduldige Ertragen, ohne durch Zorn sich zu versündigen, ohne vom Gutesthun zu weichen. Dass hier diess Letztere und nicht das tapfere Aushalten, ohne muthlos der Last zu erliegen (Huther), der leitende Gesichtspunkt ist, ergiebt sich aus dem, was von dem vorbildlichen Leiden Christi V. 23 gesagt ist.

**V. 20.** Ist das *κολαφίζεσθαι* die Strafe des *ἁμαρτάνειν*, so kann hingegen in dem *ἀγαθοποιεῖν*, das auf das Wohlverhalten im Dienst sich beziehen muss, nicht der Grund des *πάσχειν* gefunden werden, wie Luther übersetzt: „um Wohlthat willen leiden". sondern das *πάσχειν* erfolgt trotz treuer Pflichterfüllung, ist also ein unschuldiges Leiden um des Christennamens willen. Huther bestreitet das sowohl hier, als bei 3, 17, indem er zu letzterer Stelle bemerkt: „Christen, die zwar Christum bekennen, dabei aber ihr Leben ganz wie die Weltkinder führen, werden von der Welt ganz wohl gelitten". So wahr diess an sich ist, so einleuchtend ist doch, dass nach der ganzen Anschauung des Briefes das Leiden der Leser darin seine Ursache hat, dass sie *ὡς Χριστιανοί* als *κακοποιοί* angesehen und behandelt werden, und nur, weil das (natürlich werkthätige) Bekenntniss zu Christo der Anstoss ist, erwartet der Apostel von den guten Werken, also von dem *ἀγαθοποιεῖν* eine schliessliche Ueberführung der Verläumder. 2, 12. 3, 16, cf. V. 13; V. 14 steht dem nicht entgegen, indem *πάσχειν διὰ δικαιοσύνην* wie Mtth. 5, 10. 11: „leiden um des Bekenntnisses und der spezifisch-christlichen Lebenshaltung willen" bedeutet, während *ἀγαθοποιεῖν*

[1]) Im letzteren Sinn wollen es Steiger und Schott auch hier fassen, doch wird dann *παρὰ θεῷ* (V. 20) offenbar zu einer Verlegenheit.

Digitized by Google

viel allgemeiner ist und das pflichtmässige Wohlverhalten in den socialen Stellungen bezeichnet. Vergl. zu 3, 16; auch Hofmann, S. 90 und 119 f. — κλέος, ἁ. λ. im N. T., in LXX Hiob 28, 22. 30, 8. Sonst bei Homer und andern Klassikern, doch mehr bei Poeten als Prosaikern; bei Clem. Rom. aber wiederholt.

**V. 21—25**[1]) ist zu übersetzen:

Denn dazu wurdet ihr berufen, da auch Christus für euch gelitten hat, euch ein Vorbild hinterlassend, damit ihr seinen Fussstapfen nachfolget; welcher Sünde nicht gethan, noch ward ein Trug in seinem Munde erfunden, welcher nicht widerschalt, da er gescholten ward, nicht drohete, da er litt, sondern es dem übergab, der gerecht richtet; welcher unsere Sünden selbst an seinem Leibe hinaufgetragen hat auf das Holz, damit wir, der Sünden ledig geworden, der Gerechtigkeit lebten, durch dessen Strieme ihr geheilt wurdet. Denn ihr waret Schafen gleich Irrende, aber ihr habt euch jetzt bekehrt zu dem Hirten und Aufseher (Hüter) eurer Seelen.

**V. 21.** Wohlgefällig ist Gott das unschuldige Leiden, weil es geradezu Christenberuf ist, indem auch Christus gelitten hat für uns. — Ueber den Gehalt des ὑπὲρ ἡμῶν oder ὑμῶν gehen die Meinungen auseinander. Liegt der Nachdruck lediglich auf καὶ Χριστὸς ἔπαθεν, sodass ὑπὲρ ὑμῶν keine selbständige Aussage über den Zweck des Leidens Christi enthielte, sondern nur die participiale Zweckbestimmung: ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν einleitete, dass also zu über-

---

[1]) In V. 21 ist jedenfalls ὑμῖν gut bezeugt; hingegen findet sich neben dem leichteren, weil entsprechenden ὑπὲρ ὑμῶν (Lachm.) auch das schwerere ὑπὲρ ἡμῶν in guten Handschriften. Nach Tischendorfs früherer Ansicht wäre eine Correktur desselben in ὑπὲρ ὑμῶν, dem ὑμῖν entsprechend, eher zu erklären als die umgekehrte Aenderung. Allein die besten Autoritäten sprechen deutlich für ὑμῶν (ℵ A B C, verss.), wofür sich schliesslich auch Tisch. entschied, und das auch Hort aufgenommen. Hingegen gab Hort in V. 24 mit Tischend. entgegen dem Vat., aber entsprechend den übrigen Hauptautoritäten, der Lesart ἡμῶν den Vorzug, immerhin ὑμῶν an den Rand setzend. Allzu vereinzelt ist die Lesart ἀπέθανεν (Sin. und einige Verss.) statt ἔπαθεν. — V. 24 οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάθητε. αὐτοῦ fehlt in den meisten und besten Handschriften und liesse sich nur durch Annahme eines peinlich buchstäblichen Citirens aus LXX: Jes. 53, 5 halten (wozu dann übrigens die Verwandlung der 1. Person des Verb's in die 2. nicht stimmen würde). Uebrigens ist zu vergleichen 1. Clem., c. 21 Schluss: οὗ ἡ πνοὴ αὐτοῦ. Der Fall wäre also nicht ohne Beispiel. Hinzufügung zur Verstärkung des darauf liegenden Nachdrucks. dass durch des Heilands Strieme diese Heilung erfolgt sei, anzunehmen, ist bei der unmittelbaren Nähe des οὗ unstatthaft. Nach dem Uebergewicht der Zeugen haben daher schon Lachmann und nun auch Hort αὐτοῦ gestrichen, während Tischend. es nach ℵ pr. m. L P, einer Anzahl Min., Theoph. und Oec. darum beibehielt, weil er sich eine Hineinsetzung durch einen Emendator ohne Streichung des οὗ nicht denken konnte. — V. 25 ist nach ℵ A B πλανώμενοι statt der durch C K L P, Theoph. Oec. veranlassten Rec. πλανώμενα zu lesen.

Digitized by Google

setzen wäre: für euch, nämlich um euch ein Vorbild zu hinterlassen? Dann wäre allerdings die Lesart ὑπὲρ ὑμῶν entschieden vorzuziehen, indem bei dieser die enge Verbindung mit dem ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν . . . stärker in die Augen fiele. Allein bei solcher Auffassung steht καί als ziemlich überflüssig, ja sinnstörend im Wege. Diess ist auch der Fall bei der Huther'schen Erklärung, wonach hier ausgesagt sein soll und durch ὑπὲρ ἡμῶν darauf hingewiesen, dass wir durch Christi Leiden befähigt werden, seinem damit gegebenen Vorbild nachzufolgen; wie denn Huther ἵνα etc. übersetzt: und zwar zu dem Zwecke, dass ihr nachfolget. Hofmann umgekehrt will das καί in der Weise zur Geltung bringen, dass er es nicht nur zu ἔπαθεν, sondern in dem Sinne zugleich zu ὑπὲρ ἡμῶν (ὑμῶν) zieht, dass durch diese Näherbestimmung des Leidens das Unverschuldete desselben (also der eigentliche Vergleichungspunkt, darauf die Pflicht der Nachfolge sich gründet) ausgedrückt sein soll. (Wenn Christus es um unsertwillen über sich ergehen liess, so hat er es also nicht selbst verschuldet. Die Schuld war die unsrige, nicht die eigene.) Allein damit scheint trotz des nachfolgenden V. 24 zu viel in die zwei Worte hineingelegt, dem Leser eine auf zu complizirter Gedankenvermittlung beruhende Zurechtlegung zugemuthet.

Diess: „Auch Christus hat gelitten für euch, resp. uns" scheint vielmehr den Trost: „Das ist Gott wohlgefällig, wenn ihr um seinetwillen leidet", ins Licht stellen zu sollen. Ein solches Leiden um seinetwillen ist ja das „ἀγαθοποιοῦντας καὶ πάσχοντας ὑπομένειν", das beim Gutesthun leiden und es geduldig ertragen, V. 20. So bezieht Wiesinger das καὶ auf ἔπαθεν ὑπὲρ ἡμῶν in dem Sinne: „dass, wie Christus für uns, wir für ihn, ihm zu Liebe und zu seiner Ehre und Verherrlichung in der Welt leiden sollen." Wieso dadurch ein dem Context fremder Gedanke soll hineingetragen werden, ist nicht abzusehen; man denke nur an V. 12 zurück! In dem διὰ τὸν κύριον V. 13 haben wir doch nicht nur den Willen des Herrn, sondern auch die Rücksicht auf seine Ehre angedeutet gefunden. Ihm im geduldigen Ertragen unverdienten Leidens Ehre zu machen und dadurch ihren Christenberuf zu erfüllen, dazu sind die christlichen Sklaven vornehmlich dadurch verpflichtet, dass auch Christus für sie gelitten, wobei nun allerdings nach dem tieferen Grund dieses Leidens noch gar nicht zu fragen ist, vielmehr nur das in dem aus Liebe ihnen zu gut geschehenen Thun liegende Motiv zu urgiren, womit freilich zu der blossen Aufstellung eines Beispiels zur Nachfolge noch ein verstärkender Beweggrund hinzugefügt wird. So ist denn weder über das Wie des Zugutekommens, das in ὑπὲρ ὑμῶν liegt, noch über die eigentlichen Motive, warum Christus für uns gelitten, etwas ausgesagt, wohl aber ist das „Dass", die Thatsache selber bestimmt ausgesprochen. Wo ὑπέρ geradezu für ἀντί steht und die Stell-



Digitized by Google

vertretung bezeichnet, muss diess doch durch den Zusammenhang angedeutet sein, was hier nicht der Fall ist.

*ὑπολιμπάνω* = *ὑπολείπω*, *ἅ. λ.* — *ὑπογραμμός*, ebenfalls im N. T. *ἅ. λ.*, bedeutet: Vorlage, Muster, für den Malerlehrling z. B. = *ὑπόδειγμα* Joh. 13, 15, bei Clem. Rom. 1. Cor. c. 5, auch c. 33, besonders aber von Jesu Selbsterniedrigung c. 16; direkt aus 1. Petr. entlehnt bei Polyc. ad Phil. c. 8. — *ἐπακολουθεῖν* nur noch 2 Mal in den Pastoralbriefen und Marc. 16, 20, sonst bei Xenoph., Plato, Polyb., Plutarch und anderen Klassikern. — *ἵνα ἐπακολουθήσητε* braucht nicht von *ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν* abhängig gemacht zu werden, sondern kann gar wohl von *ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν* direkt abhangen, da *ἵνα* im N. T. oft eine abgeschwächte Bedeutung hat (cf. Winer, § 44, 8) und nach Ausdrücken des Bittens, Befehlens, Wollens, Anweisens (die ja die Absicht, dass etwas geschehe, in sich enthalten, und zu denen auch *ὑπογραμμός* als vorbildliche Anweisung gerechnet werden kann) für den infinit. steht. Wenn man *ἡμῶν* liest, ist zudem die unmittelbare Verbindung mit dem Participialsatz viel natürlicher.

Kögel predigt: „An wie vielen Zügen sonst die Vorschrift des Wandels Jesu reich ist — darin fasst doch der Meister all seine Kunst zu lehren zusammen: Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig"; und Huther bemerkt: „Fast überall, wo die Schrift Christus als Vorbild darstellt, geschieht diess in Beziehung auf seine Selbsterniedrigung in Leiden und Tod (Phil. 2, 5. Joh. 13, 15. 15, 12. 1. Joh. 3, 16. Hebr. 12, 2)." Er ist es zwar ja in jeder Hinsicht, und gerade darum steht er als Vorbild so hoch, weil er die schärfste Beobachtung nach allen Seiten aushält. Darum „gefällt dem himmlischen Vater nichts als das in uns eingedrückte Bild seines Sohnes, und jeder Geist ist in dem Grade ein schöner Geist, in welchem Christus eine Gestalt in ihm gewonnen hat" (Roos). Allerdings dringt auch Jesus selbst da, wo er von seiner Nachfolge redet, besonders auf das tägliche Aufsichnehmen des Kreuzes, und nicht zufällig ist in unserm Gedankenzusammenhang „die Ermahnung, das Original in uns nachzubilden, das Christus uns im Leben und Sterben zurückgelassen, umschlossen vor- und rückwärts, V. 21 und V. 24, von der Erinnerung an seinen Kreuzestod für uns. Das ist der Zug und Trieb, der die Nachfolge Jesu möglich macht und Freudigkeit dazu giebt." (Bei Fronmüller.)

**V. 22** ist aus Jes. 53, 9 genommen, nach der alexandrinischen Lesart der LXX; nur dass Petrus, wohl auf V. 24 vorausblickend, *ἀνομίαν* in *ἁμαρτίαν* umändert. Jene Lesart ist dem Grundtext entsprechender als die andere: *ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ δόλον ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ.* — V. 22 wie V. 24 ist wörtlich in Polycarp. ad Phil. c. 8 benützt (auch das *ἁμαρτίαν*). Im Uebrigen

Digitized by Google

vergleiche den II. Theil. — Auf *οὐκ ἐποίησεν* liegt grosser Nachdruck: Durch alles Sündeleiden hindurch hat er doch Sünde nicht gethan. In V. 24 wird dann das selige Geheimniss, was er mit den Sünden, die er schmerzlich erfuhr, aber nicht mit Sünde vergalt, angefangen, enthüllt. — *οὐδὲ εὑρέθη δόλος* etc.: nicht einmal eine List, eine Lüge, ein Betrug, wodurch er sich dem Leiden zu entziehen und die Hinterlist, mit der man gegen ihn handelte, zu vergelten gesucht hätte, wurde in seinem Munde erfunden, auch nicht von den schärfsten, strengsten Beobachtern. Man kann an die versuchlichen Fragen denken, die Jesu als Fallstricke von Laurern vorgelegt wurden, aber auch diese fanden nichts Unlauteres an ihm. Jesus erwies sich als den vollkommenen Mann, der auch in keinem Worte fehlt (Jac. 3, 2). Die Ermahnung V. 22 erscheint besonders treffend, wenn man an die grosse Versuchung denkt, der die Sklaven gewiss oft unterlagen, durch verschlagenes, hinterlistiges Wesen, durch lügenhaftes Vorgeben oder Sichausreden, durch Ausflüchte, Vorspiegelungen und Täuschereien ihre Herren hinter das Licht zu führen und so deren argwöhnisches, tyrannisches, ungerechtes und eigennütziges Wesen heimzuzahlen.

**V. 23** klingt ebenfalls leise an an Jes. 53, 7: Er ward misshandelt und wiewohl er gequält ward, that er doch seinen Mund nicht auf; wie das Schaf, das zur Schlachtung geführt wird etc. — also that er seinen Mund nicht auf, — wie auch an Jes. 50, 6. *πάσχειν* ist offenbar eine Steigerung gegenüber dem *λοιδορεῖσθαι*. Gerhard definirt *λοιδορία* gut: omnis generis injuriae verbales, *παθήματα*: omnis generis injuriae reales. In dem *ἀντιλοιδορεῖν* (ἀ. λ.) mehr das profane „Widerschelten", in dem *ἀπειλεῖν* hingegen ein religiös gefärbtes Dräuen und also nicht die Androhung eigener Rache angedeutet zu finden, dürfte doch Angesichts dessen, dass Christus im Leiden wirklich auch mit Gerichtsankündigungen oder gar -Drohungen sehr zurückgehalten hat, trotz der Einsprache Huthers, nicht unerlaubt sein. — Zu *παρεδίδου* ist als Objekt eben das *λοιδορεῖσθαι* und *πάσχειν* zu denken. Auf die Fürbitte für die Feinde lässt sich der Ausspruch jedenfalls nicht beziehen. Ebenso wenig aber ist von einer Uebergabe derselben zum Gericht die Rede; sondern nnr seine ungerechte Verunglimpfung und Misshandlung übergab Jesus dem, der gerecht richtet, nämlich zu dem Zweck, dass er das Recht an den Tag bringe, den bösen Schein zerstöre. Fronmüller vergleicht passend Joh. 8, 50. An weitere Folgen für die ungerechten Mörder zu denken, ist man nicht befugt. Immerhin kann man sagen: Indem der Herr „nicht drohte", nicht noch durch richtende Worte das: „sie wissen nicht, was sie thun", in seiner relativen Wahrheit aufzuheben bemüht war, hat er einerseits Alles, was hätte reizen können, unterlassen und so es vermieden, die Verantwortlichkeit seiner Mörder zu stei-

Digitized by Google

gern, anderseits Gott gerade als einem gerechten Richter ein Verzeihen noch möglich gemacht. Luc. 23, 34. — Unnöthig ist Winer's Annahme einer reflexiven Bedeutung des παρεδίδου: er überliess sich dem recht Richtenden (§ 64, 4). — Ueber die Frage, ob V. 22 und 23 für Augenzeugenschaft des Verfassers sprechen, wird im II. Theil gehandelt werden. Die Anklänge an Jesaja stehen einer Bejahung jedenfalls nicht entgegen. Merkwürdig ist Weizsäckers einstiges Zugeständniss an Weiss (in Reuters Repert., 1858, S. 152 f.): „Die Nachweisung, dass das petrinische Zeugniss von Christo im ersten Brief das Gepräge der Anschauung und eines alttestamentlichen Standpunktes trage, dürfen wir als gelungen ansehen. Und eben dass dieses geschichtliche Zeugniss von Jesu und dessen Anwendung zum Vorbilde so sehr in den Vordergrund tritt, ist wohl das stärkste Merkmal von dem apostolischen Ursprunge des Briefes."

**V. 24** beleuchtet dann den von den Sünden scheidenden, der Gerechtigkeit unterthan machenden Zweck des Todesleidens Christi.

Sehr nachdrücklich ist αὐτός, und wenn es nicht einfach aus Jes. 53, 11. 12 citationsweise herübergenommen ist und wie dort den blossen Gegensatz zu ἁμαρτίας ἡμῶν (dort αὐτῶν und πολλῶν) markiren soll, so ist es dazu gesetzt, zu betonen, dass Christus nicht nur die Sünden an sich herankommen liess, ohne sie irgend zu vergelten, nicht nur passiv duldete, sondern selbst auch, d. h. selbstthätig ein versöhnendes Thun mit unsern Sünden vorgenommen. (Aehnlich, aber doch nicht ganz übereinstimmend finde ich es nachträglich bei Schott gedeutet, der darin einen Hinweis auf die Stellvertretung erblickt.) Gegenstand vielen Hin- und Herredens war schon das ἀνήνεγκεν. Einerseits liegt offenbar dem Apostel Jes. 53 im Sinn, wo es vom Knecht des Herrn heisst: τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει, αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε, sodass man ohne das ἐπὶ τὸ ξύλον das ἀνήνεγκε ohne Weiteres vom stellvertretenden Tragen der Sünde, d. h. Erleiden der Sündenstrafe (nach Jes. 53) verstünde. Anderseits aber bekommt der Ausdruck durch ἐπὶ τὸ ξύλον eine so verschiedene Färbung, dass die Beziehung auf Jes. 53 wieder fraglich wird, wenigstens die direkte, unmittelbare Anknüpfung. ἀναφέρειν nämlich, mit ἐπὶ τὸ ξύλον verbunden, kann doch wohl nichts anderes bedeuten als: hinauftragen; denn sonst müsste ja aus dem ἐπὶ τὸ ξύλον ein Verbalbegriff herausgelesen werden: er stieg auf das Holz, oder: liess sich nageln hinauf auf das Holz, welcher Hingabe zum Kreuzesleiden dann ἀνήνεγκε, als Hauptbegriff den Inhalt geben würde: um unsere Sünden zu tragen, resp. ihre Strafe zu leiden. (So Huther, 2. Aufl.) Viel einfacher ist aber die vom spezifischen Sprachgebrauch abgehende buchstäbliche Fassung des ἀναφέρειν: hinauftragen. — Unmöglich scheint es mir — und ich sehe nach-

Digitized by Google

träglich, dass auch Schott diess Bedenken theilt — bei der Bedeutung: „hinauftragen“ zu bleiben, aber zu sagen, es involvire dieselbe das Tragen im Sinn von Jes. 53. (So will es Huther, 3. Aufl., cf. Weiss, a. a. O., S. 207.) ἀναφέρειν bekommt aber vielmehr, wie sich noch zeigen wird, eine über das Aeusserliche hinausgehende Bestimmtheit erst durch die Verbindung mit dem richtig und tief gefassten ἐπὶ τὸ ξύλον, nicht schon aus Jes. 53, wo es eben absolut und prägnant in einer Bedeutung steht, zu welcher ἐπὶ τὸ ξύλον unmittelbar wenigstens nicht passt (heisst es doch nicht: bis zum Kreuz), mag immerhin die Jes.-Stelle dem Petrus im Sinn gelegen haben.

Dann liegt es, wie Hofm. bemerkt, nahe, die Phrase: ἀναφέρειν τι ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον zu vergleichen (Jac. 2, 21. 1. Macc. 4, 53). Hofm. geht zwar nicht so weit, zu behaupten, dass das Kreuzesholz als Altar gedacht sei, wie weiland Gerhard, wohl aber erscheint ihm der Ausdruck des Apostels durch jenen opferdienstlichen veranlasst, und er schliesst weiter: Ist er aber so veranlasst, so hat ihn der Apostel gebraucht, um das, was Christus gethan hat, als ein Thun zu bezeichnen, welches sich dem des Opfernden vergleicht, ohne dass jedoch der Begriff des Opferbringens in dem verb. ἀναφέρειν läge, was sich mit dem Objekte τὰς ἁμαρ. ἡμῶν nicht reimte, denn in der Bedeutung: „Sündopfer“ kann hier diess Wort unmöglich genommen werden. In dem Gebrauch eines an das Thun des Opfernden erinnernden Ausdrucks erblickt sodann Hofm. einen Fingerzeig, dass der Apostel dem Leiden Christi eine sühnende Bedeutung beimesse, und dass er die Thatsache zwar nicht erklären, aber aussprechen wolle, dass Christus, unsere Sünden zu sühnen, sein Leben in den schmachvollen Tod des Verbrechers dahingegeben.

Allein schon die behauptete Veranlassung der apostolischen Aussage durch einen an's Opfer erinnernden Ausdruck erregt darum gerechtes Bedenken, weil das Kreuzesholz nicht nur nicht direkt als Altar gedacht werden darf, sondern weil jeder Gedanke an diesen durch die Nennung von jenem geradezu ferne gebannt zu sein scheint (gegen Huther, der wegen der spezifischen Bezugnahme auf Jes. 53, wo die Combination mit dem Opfer durch *ascham* vollzogen sei, das nicht will gelten lassen). Denn wenn auch eine Anspielung auf Deut. 21, 22 (cf. Gal. 3, 13) sich nicht beweisen lässt, — Weiss bestreitet, Schott behauptet eine solche — so soll doch jedenfalls die Schmach der Strafe betont werden, wie diess ebenfalls bei Act. 5, 30. 10, 39, in diesen der Vergleichung werthen Stellen petrinischer Reden, unverkennbar der Fall ist. Vergl. ferner 1. Cor. 1, 23. Hebr. 12, 2. 13, 13. Dann aber ist jeder Gedanke an den Altar ausgeschlossen. Huther bemerkt auch, dass weder im alten noch im neuen Test. die Sünden jemals als das Opfer, welches auf den Altar gebracht wird, bezeichnet werden. Gegen dieses Ar-

Digitized by Google

gument könnte höchstens eingewendet werden, dass es im Grunde der heilige Leib gewesen, der als Sündenträger zu sühnendem Strafleiden, dem Opferthier vergleichbar, auf den Altar gekommen (ähnlich Schott). Allein zu sühnendem Strafleiden kam das Opfer eben nicht auf den Altar, was Schott selbst anerkennt, sondern der sühnende Akt auf dem Altar wurde mit dem heiligen Opferblut vorgenommen; nimmermehr kann das Mittel schmachvoller Strafexekution auch nur an den heiligen Altar erinnern (gegen Schott). Dass der letztere eine Erhöhung ist wie das Kreuz, ermöglicht die Vergleichung nicht.

Nach Hofm. wäre nun aber, wenn die Erinnerung an's Opfer wegfällt, überhaupt keine Andeutung mehr, dass Christi Kreuzesleiden sühnende Bedeutung gehabt, in der Stelle zu finden. Ist dem also? Lässt sich der Zweck des Thuns Christi nicht auch sonst erkennen? Ist wirklich, wie Hofm. meint, nicht gesagt, wie das, was Christus sich anthun liess, zur Sühnung gedient hat, sondern nur, dass es dazu dienen sollte? ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ übersetzt Hofm. „in und mit seinem an's Kreuz gehefteten Leib hat er unsere Sünden hinaufgetragen", womit aber über den Zusammenhang, in dem diese Sünden mit seinem Leibe gestanden, gar nichts ausgesagt sein soll. Hofm. sagt nur: „Um sie (die Sünden) war es ihm zu thun, als er sich in diese Marter begab, dann aber um die Sühnung derselben", und dieses „dann aber" ergiebt sich ihm nur aus dem an das ja zum Zweck der Sühnung geschehende Opfern erinnernden ἀναφέρειν ἐπὶ τὸ ξύλον.

Es ist jedoch festzuhalten, dass ξύλον nicht in materieller Aeusserlichkeit, sondern in einer für die Sühnung (nur eben nicht Opfersühnung!) wichtigen Bedeutung zu nehmen ist, nämlich als Mittel schmachvollen Strafvollzugs. Keineswegs so verfehlt (wie Huther sagt) ist die Meinung Bengels, dass der Apostel durch den Zusatz ἐπὶ τὸ ξύλον auf die Bestrafung der Sklaven (ligno, cruce, furca plecti soliti erant servi) hinweise. Dass Christus die denkbar schmachvollste, ungerechteste Strafe am Kreuz erlitten, sollte damit gerade den Sklaven zur lebendigsten Anschauung gebracht werden. Und inwiefern war nun diess Strafleiden sühnend? Das hat doch, wenn man genau zusieht, der Apostel erklärt, nicht bloss durch eine verhüllte Anspielung auf's Opfer angedeutet. Indem Christi Leib durch der Menschen Sünde litt und schliesslich an's Kreuz kam, indem also die Sünde seinem Leibe ihre πληγαί, die am Ende in den Kreuzesqualen und in der Kreuzesschmach gipfelten, aufprägte, hat er mit dem Leibe zugleich — oder man kann ἐν ganz konkret vorstellungsmässig nehmen: am Leibe — diese Sünde, gleichsam diese Sündenmaale, auf das Kreuzesholz hinaufgetragen; da war er wie ein von Gott Gestrafter. Was heisst das aber: er hat sie hinaufgetragen? Er liess sie auf sich ruhen, trotz des bösen

Digitized by Google

Scheins, als wäre er wirklich der, als welcher er erschien, wälzte die Schuld nicht von sich ab auf die Schuldigen durch eigenes Richten oder durch Widerschelten oder Drohen (V. 23), sondern seine Heilandsliebe nahm sie mit, so schmerzlich sie die Ausbrüche der Sünde am eigenen Leibe erfuhr, und liess diesen willig an's Kreuz heften (das liegt in dem aktiven: er hat hinaufgetragen), um Unverschuldetes, als wäre es verschuldet, zu leiden und dadurch die Schuld der Schuldigen stellvertretend zu büssen, durch Leiden am Leib ihre ihn selbst treffende Strafe tragend (cf. ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ und ἐπὶ τὸ ξύλον als das Mittel des Strafvollzugs). Kögel: „Die That der grössten Ungerechtigkeit der Menschen ist durch Gottes Wendung und Vorsehung der Quell aller Gerechtigkeit geworden, die Sünde von unten, die Sühne von oben!" Der Herr gieng, durch willige und demüthige Selbsthingabe in den durch die providentiell geleiteten Umstände für ihn herbeigeführten Kreuzestod, auf die göttliche Intention ein, ihn im Missethätertod als einen von Gott Gestraften und Verlassenen öffentlich hinzustellen, wie er schon im Tode als solchem das Gericht der Sünde stellvertretend erduldete und sein Leben lang an unserm Gerichtszustand unschuldig participirte. Alles Bittere und Schmachvolle, was uns Sündern insgesammt gebührt hätte (der Menschheit in toto!), kam nun an ihm zur objektiven Erscheinung, und unter Beugung unter die Heiligkeit der göttlichen Strafgerechtigkeit, unter thatsächlicher Erfahrung wie Anerkennung des Fluches der Sünde, unter vollkommener stellvertretender Busse weigerte er sich dessen nicht, sondern trug es mit heiliger Geduld und Demuth (natürlich ohne Schuldbewusstsein, als gälte die Strafe nicht der Sünde, sondern ihm, dem Sündenträger selbst!). — Der Begriff des Strafeleidens für die Sünde liegt also zwar nicht in dem ἀναφέρειν, das nicht wie Jes. 53 genommen werden kann, umso mehr aber in dem ἐπὶ τὸ ξύλον, das eben nicht nur in materieller Aeusserlichkeit ohne religiöse Bedeutung zu fassen ist, sondern dem tiefen Gedankenzusammenhang dienstbar wird. Die Anschauung des Leidens trifft also doch mit Jes. 53 zusammen, sodass die Abweichung in der Deutung des ἀνήνεγκε nur formelle, untergeordnete Bedeutung hat. Nun kommt auch das καὶ Χριστός V. 21 noch in ein schärferes Licht: Er ist befugt, sein Leiden für euch und uns, resp. für Alle — als vorbildlich, als Motiv zur Nachfolge geltend zu machen, als der (ὅς V. 22, 23, 24) nicht nur keine Sünde seinerseits gethan (V. 21), nicht nur erlittenes Unrecht nicht einmal vergolten (mithin die ihm Leiden verursachende Sünde als ein Widerfahrniss in nachahmungswürdiger Weise gelitten), sondern mit unseren eigenen, ja unseres ganzen Geschlechtes Sünden selbst ein versöhnendes Thun vorgenommen, wobei freilich der nothwendige Mittelgedanke (wenn man nicht die Uebertragung unserer Sünden, resp. von deren Strafe auf ihn ohne psychologische Vermittlung in

Digitized by Google

der rein mechanischen Weise einer scholastischen Satisfaktionstheorie sich denken will) unsere Solidarität mit jenen Repräsentanten unseres Geschlechtes und unserer Sünden und indirekte Mitbetheiligung an der Verursachung seiner Leiden ist, und wobei nicht zu vergessen, dass einst auch die Jünger ihm durch Sünde Leiden eigener Art bereiteten, in deren Erduldung er die Rolle eines von Gott Gerichteten und von Menschen Verlassenen, der also den Fluch und die Strafe der Sünde tragen muss — das Kreuz ist Symbol hievon — willig übernommen. Dass z. B. von δόλος V. 22 die Rede, erinnert an die Verleugnung des Petrus, die der Heiland nicht mit Gleichem vergalt, den ihn Verleugnenden selber verleugnend. Auch diese Sünde trug er in dem angedeuteten Sinne hinauf auf das Kreuz, und so gewiss es das Gericht des Sünders ist, dass man von ihm sich abkehrt, so gewiss hat Christus, als wäre er keiner Treue und keines Glaubens werth, das Gericht der Sünde: Verleugnung, Abfall und Ausstossung willig auf sich genommen und es geschehen lassen, dass er auch nach dieser Richtung ein Fluch, d. h. das Bild eines von Gott Gerichteten wurde.

Der Absichtssatz mit ἵνα bezieht sich dann auf die Bekehrung nach ihren zwei Seiten. ἀπογενέσθαι = ἀποθανεῖν R. 6, 2. Darum braucht aber nicht mit Sieffert (Jahrb. f. d. Th. 1875, S. 403) schon in V. 24 a bei τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν „an die nach 3, 18 ff. 4, 1 ff. am Leibe haftende Sündenmacht gedacht zu werden, die durch den Tod des Leibes Christi prinzipiell gebrochen und vernichtet worden." Ist diess zu viel und mehr als im Texte steht, so ist von Soden's Erklärung des Beisatzes ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ (S. 495) zu fad. Nach ihm wäre ἐν τῷ σώματι αὐ. einfach „nothwendig zur Klarlegung des Bildes; fehlte der Beisatz, so wäre nicht gesagt, dass Christus selbst auch am Kreuze hieng, sondern nur dass er unsere Sünden hinhängte." Ritschls Deutung (a. a. O., S. 259) ist mir unverständlich geblieben. „Also die fremden Sünden, welche er in der Form seines Leidens an das Kreuz hinaufgenommen hat, sind mit dem Leben seines Leibes vernichtet; dadurch sind die Sünder selbst ihrer Sünden ledig geworden, von ihnen geheilt, und können, was ihnen vorher nicht möglich war, die Aufgabe der Gerechtigkeit ergreifen. Die Combination, die ein anderes Ziel erreicht als die Opfervorstellung, ist nicht angelegt auf die Aufhebung der Schuld, sondern auf die Trennung der Christusgläubigen von ihren effektiven Sünden, sodass in dem freigemachten Raum die Erfüllung der Gerechtigkeit Platz greifen kann." Abgesehen davon, dass eine Trennung von den Sünden ohne Aufhebung der Schuld aus ethischen und religiösen Gründen unmöglich ist, — auch 1, 18 ff. ist ja die letztere durch Reflexion auf das sühnende Opferblut vorausgesetzt — ist überdiess die Art, wie diese Trennung vorgestellt wird, unklar und der Eindruck einer mechanischen Vorstellung,

Digitized by Google

wenn nun schon das Wort „mechanisch“ vermieden ist, schwer abzuweisen; dann aber bleibt Gess (a. a. O., S. 399, Anm. 1) mit seiner Frage im Recht: „Wie kann man auch die absurde Vorstellung mechanischer Trennung der Gläubigen von ihren Sünden dem durch und durch ethisch gedachten Briefe zumuthen?“ — Das stellvertretende und sühnende Strafleiden Christi kann vielmehr deshalb unmittelbar als Bekehrung bezweckend dargestellt werden, weil es viel mehr noch als das Vorbild, das der Herr in einer durch kein Unrechtleiden sich vom christlichen Verhalten abtreiben lassenden Gerechtigkeit gegeben, von aller Sünde löst, Christo zu Dank verpflichtet, die Gewissen schärft und dem Beispiel, das der Herr gegeben, von Herzen unterthan macht. Kann, wie Hofm. hervorhebt, christliches Dulden ungerecht misshandelter Sklaven „dazu dienen, ihre Herren zur Besinnung zu bringen, dass sie in sich gehen und von ihrer Ungerechtigkeit ablassen“, um wie viel mehr wird, was Christus gethan, seine Gläubigen zu einem Solches bewirkenden christlichen Verhalten auch im Leiden stärken und tüchtig machen!

Der Wechsel der Personen: schon in V. 21, wenn *ὑπὲρ ἡμῶν* zu lesen, zuerst 1. dann 2. Person, hierauf V. 24 ausser dem letzten Satz 1., dann wieder in diesem und V. 25 2. Person — ist wohl so zu erklären, dass zwar der Apostel nie die eigentlich Angeredeten, d. h. die christlichen Sklaven, aus dem Auge verliert, ihnen aber doch ihren speziellen Beruf im Zusammenhang mit der allen Christenberuf begründenden und normirenden Versöhnungs- und Erlösungsthat illustriren will, wobei noch die Zartheit zu beachten ist, dass er V. 24 zur Verhütung des Eindrucks, als hätten vorzugsweise ihre Sünden Christi so hochverpflichtendes Versöhnungsleiden nothwendig gemacht, und als würde hinsichtlich der Erfüllung des Christenberufes von ihnen Härteres und Einschneidenderes verlangt, als von den anderen Christen, in der 1. Person redet, und dann erst wieder mit dem den Bedrückten und vielfach Versuchten wohlthuenden und trostbringenden, mutheinflössenden *ἰάθητε* sich an die christlichen Sklaven wendet, indem er diese mit dem sie an die bei ihnen üblichen Züchtigungen erinnernden *οὗ τῷ μώλωπι* (Strieme) zum geduldigen Ertragen des Unrechts zugleich stärkt und verpflichtet. Sind sie, die ehemals Ungerechten, nun doch durch des Heilandes Leiden, darin er auch äusserlich — wiewohl ganz unschuldig — ihren Strafleiden gleichförmig geworden, geheilt — geheilt — könnte man es zarter und schonender sagen? — vom Irren, darin sie verlorenen Schafen gleich gewesen[1]), und zufolge dessen das Leiden bei ihnen oft ein selbstverschuldetes war, oder auch, wenn unver-

[1]) Das Bild ist natürlich aus Jes. 53 genommen. *ὡς πρόβατα πλανώμενοι* ist nicht beweisend für ehemalige Heiden, wie Hilgenf. behauptet, auch v. Soden a. a. O., S. 479. Man denke nur an Jes. 53, 6!

Digitized by Google

schuldet, doch nicht so ertragen wurde, dass sie sich von Sünde rein hielten, geheilt also auch von dem daraus entstehenden Unfrieden des verschuldeten Gewissens, und haben sie sich doch jetzt hingewendet[1]) zu dem Hirten (wie ihn πλανώμενοι ὡς πρόβατα nöthig haben) und Aufseher ihrer Seelen, der ihren Wandel in Allem in seine Obhut und Aufsicht nimmt und ihn damit auch mit Beziehung auf das Unrechtleiden ins rechte Geleise bringt, wozu eben der Blick auf seine Wunden sich als besonders kräftig und dienlich erweisen soll, und wodurch ihre Heilung (nun im Vollsinn!) durch diese Wunden thatsächlich erfolgt. In dieser Weise begründet V. 25 das οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε. In dieser Weise ist auch hier, wie in seiner Art in V. 24 a u. b, das die verschuldeten Gewissen Versöhnende des stellvertretenden Strafleidens Christi und das die irrenden Gewissen und sündigen Herzen Zurechtbringende des hirtenmässigen Aufsehens des Heilandes, wie es sich theilweise wenigstens durch das von ihm hinterlassene Vorbild vermittelt, mit einander verschlungen, und Beides ist eingeschlossen in den Begriff der Heilung. Cf. Barn. 7, 2: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἔπαθεν, ἵνα ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποιήσῃ ἡμᾶς. — ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν: Unvergleichlich schöner, origineller Ausdruck. Gemeint ist natürlich Christus, nicht Gott (von Gott versteht ihn Weiss, S. 122, auch Schenkel). Bekannt sind die a. t. Parallelen Ez. 34. Jes. 40. Ps. 23. Bei Ez. spricht Gott: ἐγὼ ἐκζητήσω τὰ πρόβατά μου καὶ ἐπισκέψομαι αὐτά, ὥσπερ ζητεῖ ὁ ποιμὴν τὸ ποίμνιον αὐτοῦ. Gut sagt Huther, dass die Ez.-Stelle nicht beweise, dass Petrus hier auch Gott selbst meine, indem ja dort bei Ezech. nachher noch die ausdrückliche Verheissung Eines Hirten auftrete (V. 24), indem Christus sich als den guten Hirten bezeichne, und indem Petrus ihn 5, 4 sogar ἀρχιποίμην nenne. Ist hier bei ἐπίσκοπος wohl schon des Contextes wegen auch an das Vorbild zu denken, wodurch der himmlische Hirte seine Aufsicht zum Theil wenigstens ausübt, so ist zu beachten, wie 5, 3 auch bei den Unterhirten, die ἐπίσκοποι hiessen, so nachdrücklich auf das Vorbild, das sie geben, ja das sie sein sollen, gedrungen wird. — Zu ψυχῶν vergleiche die schöne Bemerkung von Fronm. (S. 35 u.): es sei diese Hervorhebung nicht ohne besondere Bedeutung, da es Leibeigene angehe, dienende Personen, die sonst behandelt werden, als hätten sie keine unsterbliche Seele, und die es darum umso leichter selber vergessen, dass sie eine unsterbliche Seele haben, die verloren gehen kann, und dass Seele verloren Alles verloren ist.

---

[1]) ἐπεστράφητε ist nicht passiv, sondern medial zu nehmen: Ihr habt euch bekehrt, hingewendet. So auch Huther (nach dem durchgängigen Sprachgebrauch) gegen Schott.

Digitized by Google

# Capitel III.

In V. 1—7 folgen Ermahnungen zur Pflichterfüllung im ehelichen Verhältniss, insbesondere an christliche Ehefrauen, die mit heidnischen Männern zusammenlebten, und nur anhangsweise V. 7 auch an christliche Ehemänner, indem hier der leitende Gesichtspunkt der Unterordnung unter *πᾶσα ἀνθρωπίνη κτίσις* (cf. 2, 13 ff.) und des den Glauben ehrenden und für Christum gewinnenden Wandels unter den Heiden (V. 12. 15) verlassen wird, während er bei der Ermahnung an die Frauen (3, 1—3) noch sehr nachdrücklich betont ist. — Hofmann (S. 107 o.) will wenigstens ersteren Gesichtspunkt auch bei der Ermahnung an die Männer noch fortwirken lassen, aber die Begründung ist doch etwas künstlich. Denn wo beide Ehegatten christlich sind, da hört das Leidentliche in dem *ὑποτάσσεσθαι* auf, und der Mann kann die Ehe ganz zu einer christlichen verklären in innerster Geistesgemeinschaft mit dem Weibe im Herrn.

**V. 1—2.**[1])

V. 1. Ob *γυναῖκες* mit oder ohne Artikel stehe, jedenfalls ist es Anrede wie oben *οἱ οἰκέται*. — *ἰδίοις* ist offenbar nachdrücklicher Beisatz (wie er sich auch Eph. 5, 22, Tit. 2, 5 findet). Treffend bemerkt Steiger (nach Calov.): „Das Weib kann leicht, wenn des eigenen Mannes Gesinnung und Benehmen seinem natürlichen Bedürfniss, sich an einen Stärkeren anzuschliessen, nicht entspricht, in die Versuchung kommen, zu einem Andern, wenn auch nur geistiger Weise, in das Verhältniss zu treten, in dem es zu dem Gatten stehen sollte. Eine solche Verirrung lag besonders den christlichen Frauen nahe, deren Männer Heiden waren, und die sich also

[1]) Den Artikel *αἱ* vor *γυναῖκες* behielt Tisch. früher nach der Mehrzahl der Urkunden bei, während die ed. VIII mit Hort in Auslassung desselben (nach ℵ pr. m. A B) übereinstimmt. Hingegen hat Tisch. auch zuletzt *ἵνα καὶ εἴ τινες* (nach ℵ A L P, weitaus den meisten Min.) aufrechtgehalten, während Hort (nach B, nur 3 Min., der armen. und kopt. Uebers.) *ἵνα εἴ τινες* liest, und während daneben bei C K u. A. die Lesart *εἰ καί τινες* sich findet. Die Lateiner schwanken, indem vulg. (cod. Am. Fuld., nicht aber Sessor.), auch Aug. u. Beda: et si qui setzen, Fulgent. Gelas. und Severus Presb. aber dem Vat. folgen. Irgendwo scheint das *καί* wohl im ursprünglichen Text gestanden zu haben (Vulg. cod. Am. u. And., die kopt. und beide syrischen Uebersetzungen lasen es auch nach *ὁμοίως* [die kopt. nur da]); dann aber am wahrscheinlichsten vor *εἴ τινες*. Auch Hort behält es als Randlesart. — *κερδηθήσονται* hat in den besten Urkunden vollkommen sichere Bezeugung (gegenüber dem conjunct. der Recepta).

Digitized by Google

wirklich genöthigt sahen, in geistlichen Dingen sich ausser dem Hause in der Gemeinde der Gläubigen Rath, Trost, Belehrung und Ermahnung zu suchen. — Aber ein blosser Verdacht, dass das Weib einen Dritten, etwa einen Prediger, als ihr Haupt betrachte. muss das eheliche Verhältniss, dessen Befestigung und Heiligung einen ungläubigen Gatten gewinnen könnte, in seiner geistigen Basis angreifen. Cf. 1. Cor. 14, 34. 35" (S. 301). — κερδηθήσονται: ἵνα ist hie und da mit dem Indikativ des Futurums verbunden, oft abwechselnd mit dem conj. aor., so Apoc. 22, 14: ἵνα ἔσται — καὶ εἰσέλθωσι, Apoc. 3, 9. Vergl. ferner Joh. 17, 2, 1. Cor. 13, 3, Gal. 2, 4. Ueberall findet sich übrigens als Variante auch der conjunct. — καὶ εἴ τινες lässt sich leicht verstehen, wenn auch das καί unsicher ist[1]): Auch wo je diess schwierige Verhältniss vorhanden ist, dass nämlich Ehemänner christlicher Frauen dem Worte den Glauben weigern, soll doch der Einfluss des christlichen Weibes nicht lahm gelegt werden; vielmehr soll er dann umso nachdrücklicher im Wandel sich geltend machen; daher die Ermahnung zur Unterthänigkeit. (καὶ) εἴ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ ist eine überaus zarte, schonende Andeutung: wenn's etwa vorkommen sollte — als wäre das eine Ausnahme, was es doch kaum war! Fürwahr, diesen Brief hätte solch ein Mann gar wohl lesen dürfen! Bengel: clementer loquitur. — ὁ λόγος ist natürlich das Evangelium, und an dieses muss auch bei ἄνευ λόγου gedacht werden. Mehr aber kann man aus diesem ἄνευ λόγου mit Sicherheit nicht herauslesen, als: ohne dass das Wort das Mittel des Gewonnenwerdens ist. Was für eine Form der Bezeugung des Evangeliums gemeint ist, ob die Predigt oder persönlicher Zuspruch, ist nicht gesagt, nur: dass eine Gewinnung auch bei den an das Wort nicht Glaubenden, also ohne das Wort auf anderem Wege möglich und anzustreben sei. Ewald geht zu weit, wenn er paraphrasirt: „ohne dass sie das Wort sonntäglich in den gottesdienstlichen Versammlungen hören." Zwar ist den Frauen von dem Versuch, die Männer durch ihr Wort, durch ihre Bezeugung des Evangeliums zu gewinnen expressis verbis nicht abgerathen oder gar untersagt[2]), nur ist für den Fall, dass das Wort wirkungslos geblieben, noch eine andere Möglichkeit der Gewinnung in Aussicht genommen. — Das Gewonnenwerden wird dann freilich ein Gewonnenwerden für das Wort zunächst sein, denn das neue Leben kann

---

[1]) Hofmann sieht (S. 99) in dem καί Schwierigkeiten, die nicht existiren.

[2]) Wie De Wette bemerkt: „Sie sollen nicht die Predigerinnen ihrer Männer machen" und Hofmann von der „Ausgeschlossenheit einer die Bekehrung zu Christo erzielenden Ermahnung und Belehrung" redet, oder wie Fronmüller, Beides verbindend, umschreibt: ohne die öffentliche Predigt und ohne besondere Redekünste der Frauen.

Digitized by Google

doch nur aus diesem geboren werden; von einem Widerspruch mit dem paulinischen Axiom: „Der Glaube kommt aus dem Hören" ist also keine Rede.

**V. 2.**

Bei φόβος denkt Weiss wie schon oben C. 2, V. 18 an die Furcht Gottes; es ist aber hier so wenig als dort auf diese irgend hingewiesen. Richtiger versteht man die allerdings im letzten Grunde auf der Gottesfurcht beruhende Scheu, die Pflicht gegen den Mann irgendwie zu verletzen. Cf. Eph. 5, 33: Das Weib aber fürchte den Mann.[1]) Diese Furcht bewahrt die Reinheit und Zucht, nicht nur die Keuschheit im engeren Sinn. Der Eindruck eines durch sie geheiligten Wandels hat Zeugnisskraft. ἐποπτεύειν wie oben 2, 12 „erschauen" und dabei sich ein Urtheil bilden. — Als Beleg für diese Zeugnisskraft führt Steiger (S. 300) den Ausruf des Libanius an; Proh, quales foeminas habent Christiani! (Cf. Tertull. ad nationes, I, 4.)

**V. 3 u. 4**[2]) ist zu übersetzen:

Denen eignen soll nicht der von aussen in Flechten der Haare und Umlegen goldener Kleinodien oder Anziehen von Kleidern bestehende Schmuck, sondern der verborgene Herzensmensch in der Unvergänglichkeit des sanftmüthigen und stillen Geistes, welcher ist vor Gott sehr kostbar.[3])

Nichts thut dem in der Furcht keuschen Wandel solchen Eintrag und verletzt so sehr das zarte Verhältniss der Treue wie die Gefallsucht und die Eitelkeit, die lüsterne Augen auf sich zieht; daher diese Warnung. Der Grund ist dem Zusammenhang nach dieser zarteste, nicht der ökonomische, dass Luxus das Hauswesen zerrütte.

ὦν geht zurück auf ὑμῶν. Manche (De Wette, Wiesinger,

[1]) Dessenungeachtet ist für die Anwendung eine Bemerkung wie die schöne von Rieger erlaubt: Eine in der Furcht Gottes gewurzelte Keuschheit bewahrt nicht nur vor Befleckung mit fremder Liebe, sondern weiss auch der ehelichen Liebe ein solches Salz beizubringen, wobei sie mit einer Art von Ehrerbietung unterstützt wird, welches ihr feste Dauer giebt. Wogegen die Liebe, wie feurig sie scheint, wenn man durch Unkeuschheit die Ehrerbietung gegen einander verletzt, schon ihr Herzblatt eingebüsst hat.

[2]) Nur in C fehlt τριχῶν, was übrigens am Sinn nichts ändert, so wenig als in den lateinischen Uebersetzungen, die das Entsprechende hinzufügen oder weglassen. Hingegen hat C für ἢ (statt καὶ) vor περιθέσεως zwar nicht die besten Urkunden, aber die Peschito und die meisten Lateiner auf seiner Seite. — In V. 4 hat Hort nach Vatic. ἡσυχίου καὶ πραέως, doch mit der von Tisch. nach ℵ A C K L P etc. bevorzugten Umstellung: πρ. κ. ἡ. als Randlesart. Vulg. und die meisten Lateiner folgen dem Vat. Für den Sinn gleichgültig.

[3]) Betreffend das vielfache Anklingen von 1. Tim. 2, 9 ff. hat Holtzmann, Pastoralbriefe, S. 268 die Originalität der Petristelle mit Recht erhärtet.

Digitized by Google

Schott) ergänzen dazu ein ὁ κόσμος, sodass dann ὁ ἔξωθεν — κόσμος Praedicativ wäre (so Hofmann, Ewald). Allein ὧν kann unmittelbar von ἔστω abhangen und als gen. possessoris gefasst werden: denen angehören, eignen soll, was noch einfacher ist, als wenn man übersetzt: „deren Sache sein soll; der Gegenstand, womit sie sich befassen, abgeben". Dann ist ὁ ἔξωθεν — κόσμος natürlich Subj. ἐμπλοκῆς τριχῶν etc. sind des Nachdruckes wegen vorangestellte, den äusserlichen Schmuck näher beschreibende Genitivi der Eigenschaft.

Wenn nun in dem das Positive enthaltenden V. 4 an die Stelle von ὁ κόσμος ἔξωθεν nicht ὁ κόσμος ἔσωθεν, sondern vielmehr dasjenige selbst tritt, was diesen wahren Schmuck ausmacht, so verursacht diess keine Schwierigkeit (gegen Hofmann), indem zu ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἀ. etc. leicht ὡς κόσμος sich ergänzen lässt (es soll ihnen als Schmuck vielmehr eignen der . . . .). Der verborgene Herzensmensch macht den wahren Schmuck indessen noch nicht aus, indem diess ein sittlich indifferenter Begriff ist, der nur gegenüber dem Aeusseren das Inwendige des Menschen bezeichnet, nicht aber schon dieses als wiedergeboren. Vielmehr wird dieser verborgene Herzensmensch erst durch die Näherbestimmung ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ . . . . ethisch charakterisirt. Es soll also a) ihr Schmuck als der wahre seinen Sitz haben nicht aussen am Leibe, sondern inwendig im Herzen, und zwar soll er b) in der Unvergänglichkeit des sanftmüthigen und stillen Geistes das Lebenselement des Herzens bilden. Zu ἐν τῷ ἀφθάρτῳ ist weder mit Steiger in Gedanken, noch mit Hofmann auch grammatisch κόσμῳ zu ergänzen, denn nach unserer Auffassung ist eben wahrer Schmuck ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος mit der Qualität: ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ . . . . Diese Näherbestimmung bezeichnet das Element, in dem der verborgene Mensch des Herzens sein Leben und Wesen haben soll. Es ist gegenüber den Dingen, mit welchen die eitle Putzliebe sich befasst, und durch deren Pflege der innere Mensch selber sich veräusserlicht und vereitelt, etwas Unvergängliches, weil etwas Geistiges, und zwar ist es der Geist aus Gott mit seinem Tugendschmuck, der sanfte und stille Geist. Das Epitheton ἄφθαρτος kann a) nur dem πνεῦμα und nicht dem σῶμα und dem, was zu diesem gehört, b) nur dem πνεῦμα ἐκ θεοῦ zukommen. Darum ist aber nicht geradezu mit Steiger der h. Geist, der diese Tugenden wirkt, sondern es ist der wiedergeborne Geist zu verstehen. Unvergänglich ist dieser Geist nicht nur seinem Wesen nach, als aus Gott geboren und für die Ewigkeit bestimmt, sondern er hat auch, wie Luther übersetzt, etwas „Unverrücktes", d. h. etwas Stetiges und Beständiges nach seiner psychologischen Beschaffenheit. Entgegen der Gier und Lüsternheit, dem Neid und der Eifersucht des eitlen Wetteiferns in Putz- und Prunk-

Digitized by Google

sucht (wo's Eine der Andern zuvorthun will) hat dieser Geist etwas Sanftes und Stilles, und so ist es ihm denn auch überhaupt eigen, dass er durch seine Gemeinschaft mit Gott vor selbstischen und leidenschaftlichen Erregungen sich bewahrt. Welche Unruhe ist hingegen in einem Weibe, das mit Mitteln der Eitelkeit auch nur den eigenen Mann fesseln will, von Schlimmerem nicht zu reden; und wie wird es da alsdann auch an der Sanftmuth und Stille gegenüber andern, nicht die Eifersucht, sondern sonstige Empfindlichkeit erregenden Aufreizungen fehlen!

ὅ ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελές bezieht man am einfachsten auf πνεύματος.[1]) Mit dem Schmuck verbindet sich der Werthbegriff, aber wie gering ist der wahre Werth des doch so kostspieligen Leibesschmuckes, wie gross hingegen derjenige des umsonst zu habenden (durch die Gnade zu erlangenden) Herzensschmuckes! Wird es Dir schwer, Dich von jenem eitlen Wetteifer frei und in der Sanftmuth und Stille des bescheidenen, eingezogenen, einfachen Wesens zu erhalten, so schaue auf den Werth, den dieses und dieses allein vor Gott hat.

Fragt man endlich, wie überhaupt nach des Apostels Sinn und Geist über den Schmuck zu urtheilen sei, so ist klar, dass der Christ und die Christin vor Allem aus darauf Bedacht zu nehmen hat, dass der verborgene Herzensmensch in der Unvergänglichkeit des sanften und stillen Geistes sein Wesen und Leben habe, und dass nicht die Eitelkeit ihn vergifte und in den Dienst des vergänglichen Wesens herabziehe. Wenn diess nicht geschieht, so ist der Schmuck ein ἀδιάφορον. Im Uebrigen bemerkt Rieger mit Recht: „In der Kleidung kann freilich Keiner ganz über seine Zeit hinaus oder unter seine Zeit herunter; aber wenn er es in der Liebe seines Herzens nicht für Schmuck achtet, so wird er es immer auch so einzuschränken wissen, dass man ihm auch etwas davon ansieht." Ueber den „Schmuck" citirt Steiger (S. 306 ff.) ähnliche Urtheile von Aristoteles, Plato, Plutarch, Plotin, Cato. (Z. B.: qui anxie occupantur in corporis cultu, animi cultum negligere; Aristoteles (oeconom.): ὅτι μήτε τὸ τῶν ἐνδυμάτων λαμπρὸν μήτε τοῦ κάλλους τὸ ἔξοχον μήτε χρυσίου μέγεθος οὕτω συντελεῖ εἰς σύστασιν γυναικὸς ὡς ἡ τῶν πραγμάτων εὐταξία καὶ τὸ τοῦ βίου σεμνόν τε καὶ εὐπρεπές. ὡς ἅπας μὲν τοιοῦτος ὁ τῆς ψυχῆς κόσμος ἐπέραστος καὶ βεβαιότερος πολλῷ etc.) Luther: „Ein Weib soll also gesinnet sein, dass sie des Schmuckes nicht achte.

---

[1]) Die Beziehung auf τῷ ἀφθάρτῳ (Bengel, Steiger, Schott) wäre jedenfalls nur möglich, wenn man unter jenem wesentlich das „Unverrückte" (vide oben) verstände, indem sonst die Bemerkung von Huther ihre Wahrheit hat, es sei selbstverständlich, dass das ἄφθαρτον vor Gott πολυτελές sei.

Digitized by Google

— Wenn es aber der Mann will haben oder sonst eine redliche Ursache ist, dass sie sich schmücke, gehet es wohl hin."

**V. 5 u. 6.**[1])

οὕτως weist zurück auf das, was im Vorigen über den wahren Schmuck gesagt ist und nicht auf die allererste Ermahnung, den Männern unterthan zu sein V. 1, sodass es in dem ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν am Schluss von V. 5 seine Erklärung fände. Vielmehr wird dieses ὑποτασσόμεναι τοῖς etc. darum aus V. 1 wieder aufgenommen, weil in dieser weiblichen Pflichterfüllung jener V. 4 genannte Tugendschmuck zur schönsten Entfaltung kommt, wie das Beispiel jener heiligen Frauen zeigt. ἅγιαι heissen dieselben als dem alten Israel, dem auserwählten Bundesvolk angehörig. αἱ ἐλπίζουσαι εἰς θεόν ist nicht (wie Huther und Weiss a. a. O. S. 46 behaupten) ein allgemeines, durch den Context nicht näher bedingtes oder beleuchtetes Prädikat, das etwa gar mit Weiss als Beleg dafür, dass Petrus der Apostel der Hoffnung sei und das Christenthum wesentlich unter diesem Gesichtspunkt auffasse, sich verwenden liesse. Sondern es giebt die Grundgesinnung oder Sinnesrichtung an, auf welcher im letzten Grunde diese Art des sich Schmückens beruht. Es ist dieselbe das seine Hoffnung auf Gott Setzen und nicht auf die Welt, woraus dann eben auch ein dem entsprechendes Thun, ein sich Schmücken mit entsprechenden Tugenden hervorgeht. Sie hofften auf Gott, nämlich dass er sie werde zu Ehren bringen und sich zu ihnen bekennen, und dass sie nicht nöthig hätten, durch ein gefallsüchtiges Wesen in weltlicher Weise eine Befriedigung, oder durch ein unsanftmüthiges, aufbegehrerisches Wesen ihr Recht zu suchen. Denn dem auf Gott Hoffen entspricht das sich Schmücken mit sanftem und stillem Geist. Ihrer Hoffnung war aber als bestimmtes Objekt die Verheissung gegeben; diese (— es ist nachher V. 7 durch χάρις ζωῆς ausdrücklich auf ihren höchsten Inhalt hingedeutet —) stärkte sie zur Verschmähung des eitlen Schmuckes, zur Selbst- und Weltverleugnung, zum stillen und sanftmüthigen Warten auf das Recht, das ihnen Gott verschaffen werde und so auch zur Unterthänigkeit. Hofmann: „Weil ihr Hoffen auf Gottes Verheissung stand, so waren sie anspruchlosen und friedlichen Geistes, denn sie begehrten nichts von der Welt und be-

[1]) V. 5 haben Tisch. und Hort der Lesart von A. B. C εἰς θεόν gegenüber dem Sin. ἐπὶ τὸν θεόν den Vorzug gegeben, indem letzterer cod. auch durch die Umstellung: ἐκόσμουν ἑαυτὰς αἱ ἐλπίζουσαι εἰς θεόν von dem in dieser Beziehung durch die sonstigen Handschriften und ältesten Verss. (vulg. It. Fragm. [bei Ziegler] c. Sess.) gesicherten Texte abweicht. Im N. T. findet sich ἐλπίζειν εἰς und — ἐπί an verschiedenen Stellen. In V. 6 folgt Hort mit ὑπήκουεν, wie schon Lachm., dem Vat. und der vulg. (auch It. Fragm. bei Ziegler u. Sess.) und Peschito, während Tisch. bei dem überwiegend bezeugten ὑπήκουσεν bleibt. Hort hat am Rand die Worte ὡς — τέκνα in Parenthese gesetzt.

Digitized by Google

mühten sich also auch nicht um sie. Waren sie aber solchen Geistes, so waren sie vermöge eben derselben Sinnesart ihren Männern unterthan."

In V. 6 wird nun aus dem Kreise jener heiligen Frauen ein konkretes Beispiel herausgehoben, nämlich Israels Stammmutter, Sara. Sie war dem Abraham gehorsam und bewies das damit, dass sie ihn Herr nannte, womit auf Gen. 18, 12 (ich bin alt und mein Herr ist auch alt) angespielt wird. Der Zusatz sodann: welcher Kinder ihr geworden seid etc. scheint allerdings darauf hinzudeuten, dass sie das vorher in keiner Weise gewesen sind, auch nicht vermöge ihrer Abstammung, dass sie vielmehr damals in keinerlei Beziehung zu Sara standen. Weiss freilich will gerade das Umgekehrte aus der Stelle beweisen, dass sie nämlich nur Sinn habe unter Voraussetzung judenchristlicher Leser, indem es für heidenchristliche Frauen kein sonderliches Interesse hätte haben können, Töchter Saras zu heissen, während es für judenchristliche das grösste Lob war, Kinder ihrer gefeierten Stammmutter im höchsten Sinne genannt zu werden. A. a. O. S. 112. Allein es hatte diess für jene gerade ebenso viel Interesse, als es für die Heidenchristen überhaupt hatte, das wahre Israel zu heissen und in die Rechte des alten Bundesvolkes eingetreten zu sein. Nicht zwar müsste, wie man gegen Weiss eingewendet hat, bei judenchristlichen Frauen ein „*πνεύματι*" beigesetzt sein, wogegen jener sich mit Grund auf Joh. 8, 39 beruft, wo Jesus den ungläubigen Juden auch ohne einen solchen Beisatz bestreite, dass sie Abrahams Kinder seien (a. a. O. S. 111); wohl aber wäre bei Judenchristinnen *ἐγενήθητε* befremdlich. Denn Töchter der Sara sind sie schon von Geburt, also *κατὰ σάρκα*; in einer Hinsicht sind sie es schon realiter. Wird nun von ihnen gesagt, sie seien es geworden, so hat es den Anschein, sie seien es bisher nicht gewesen. Es wäre also im andern Fall ein: „nun seid ihr's wahrhaft", nicht: „nun seid ihr's geworden" zu erwarten (wie Joh. 8, 39). — Setzt man nach Hort's Randlesart die Worte *ὡς — τέκνα* in Parenthese, sodass *ἀγαθοποιοῦσαι* . . . davon abgetrennt wird, so gilt das Gesagte noch in erhöhtem Maass.

Der Zusatz *ἀγαθοποιοῦσαι* etc. macht nicht etwa ihre Einverleibung in das wahre Israel oder in das Volk Gottes von ihrem eigenen Thun in erster Linie abhängig, sondern deutet an, worin sie sich als Töchter der Sara thatsächlich beweisen (ganz wie *κύριον αὐτὸν καλοῦσα* besagen will, dass der Gehorsam der Sara sich darin bewies, dass sie . . . . . (cf. Joh. 8, 39: Wäret ihr Abrahams Kinder, so thätet ihr Abrahams Werke. In den Werken beweist sich, giebt sich zu erkennen der Glaube). Dadurch bestimmt sich denn auch der Sinn des *ἀγαθοποιοῦσαι* näher und ist dasselbe nicht in vager Allgemeinheit zu fassen. Gemeint ist: das durch Saras Vorbild angezeigte Gute thuend, d. h. die rechte eheliche



Digitized by Google

Unterthänigkeit beweisend. An Saras Gastfreundlichkeit, worin sie ganz in ihres Eheherrn Sinn eingieng, zu denken, ist kein Grund. Für das noch angehängte *καὶ μὴ φοβούμεναι* etc. ist in Saras Beispiel ohne Künstelei kein Anhaltspunkt zu entdecken. Nur allenfalls an das von den heiligen Frauen überhaupt ausgesagte *ἐλπίζειν εἰς θεόν* kann man denken; denn dieses ist ja die allein wahre Quelle der Furchtlosigkeit. Wie es die Menschengefälligkeit überwinden hilft, so erstickt es auch die Menschenfurcht. Wenn aber Sara auch Vorbild eines tapferen, unerschrockenen Glaubens ist, so wären es doch nicht eben Schrecknisse und Einschüchterungen von Uebelwollenden, die ihr den Glaubenswandel erschwerten. Hier aber ist bei *πτόησιν* (im N. T. ἅ. λ.), das zwar Furchterregung, aber auch das Furchterregende, das Schreckniss bedeuten kann (cf. Prov. III, 25 *καὶ οὐ φοβηθήσῃ πτόησιν ἐπελθοῦσαν*, auch 1. Macc. 3, 25), am ehesten an dergleichen zu denken. Mithin dürfte, dass diese Furchtlosigkeit zu ihrem jetzigen Stand, Saras Kinder zu sein, auch gehört, weniger in dem Vorbilde der Stammmutter, als vielmehr darin begründet sein, dass ihre besondere Lage, der sie eben Rechnung tragen, und in der sie ihr Christenthum bethätigen müssen, wenn sie in jenem Stande bleiben wollen, solche Furchtlosigkeit erheischt. Der Hauptbegriff ist: „das Gute thuend", denn darin hat ihnen Sara ein Vorbild gegeben, und mit Rücksicht auf ihre exponirte Lage wird noch tröstend hinzugefügt: „und (dann) kein Schreckniss fürchtend". Ihr habt dann nichts zu fürchten, euch weiter keinerlei Sorge zu machen. Ihr thut, was ihr sollet und könnet. Es mag dabei zugleich das darin liegen: Weiter, als wie es in der vorausgehenden Ermahnung angedeutet ist, könnet ihr nicht entgegenkommen, ohne dass euer Thun aufhört, christlich gut zu sein; aber wenn auch weitergehende, gewissenswidrige Zumuthungen oder heftige Launen und Gereiztheiten irgend welcher Art euch bange machen sollten, lasset euch nicht einschüchtern, fürchtet nichts, sondern beharret im Gutesthun und hoffet auf Gott. Endlich könnte in dem *μὴ φοβούμεναι* etc. auch die Bedingung ausgesprochen sein, unter welcher allein in Anbetracht ihrer angefochtenen Lage solch ein Gutesthun für sie möglich ist: wenn sie nicht fürchten irgend ein Schreckniss. Jedenfalls hat nicht die Negation (sonst müsste *οὐ* stehen), sondern das Partic. *φοβούμεναι* den Ton, cf. Jac. 1, 5. 4, 17. Hebr. 13, 17; in unserm Briefe 2, 16. (Dafür, wie bei *μή* nicht die Negation, sondern der Verbalbegriff den Ton hat, vergl. besonders Hebr. 11, 13). Mit Hofmann bei *ἀγαθοποιοῦσαι καὶ μὴ* etc. an ihr furchtloses Bekenntniss zu Christo zu denken und Beides von dem, worin Sara ihnen ein Vorbild gegeben, ganz abzulösen, geht doch nicht an, ausser man setze nach Hort's Randlesart die Worte *ὡς — τέκνα* in Parenthese, wodurch allerdings die Schwie-

Digitized by Google

rigkeit der Erklärung gehoben würde. So schon Bengel u. A.

**V. 7.**[1])

Die Anknüpfung an's unmittelbar Vorhergehende ist zu natürlich, als dass eine künstliche Vermittlung mit dem leitenden Gesichtspunkt (2, 13) müsste versucht werden (Unterordnung unter die *ἀνθρωπίνη κτίσις* des Ehestandes [Hofmann]). — *κατὰ γνῶσιν*: nach vernünftiger, die conditio des weiblichen, d. h. schwächeren Theiles weise berücksichtigender Einsicht — erfordert die Verbindung des *ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει* (des Nachdrucks wegen vorangestellte Apposition) *τῷ γυναικείῳ* mit *συνοικοῦντες*, nicht mit dem folgenden Particip. Für letztere Verbindung: Peschito; Tregelles, Hort; schon Luther u. A. — *σκεῦος* ist Gefäss, Werkzeug, Geräth im allgemeinsten Sinn. Hier doch wohl vom Weibe als der dem Manne gegebenen, zum Dienst beigesellten Gehülfin, die aber im Ehe- und Hausstand vermöge ihrer schwächeren Natur auch nur schwächere Dienste leisten kann, worauf billig Rücksicht genommen werden soll in den Anforderungen.[2]) Aber nicht nur solche Schonung ist

---

[1]) Die Hauptdifferenz zwischen Tisch. und Hort besteht darin, dass der erstere *συνκληρονόμοις*, der letztere hingegen *συνκληρονόμοι* in den Text und den dat. an den Rand gesetzt hat. Ausserdem setzen Tregelles und Hort das Komma nach *γνῶσιν* und verbinden das Folgende mit *ἀπονέμοντες τιμήν*. Auch hat Hort noch als Randlesart: *ταῖς προσευχαῖς* (statt *τὰς προσευχάς*). Der dat. *συνκληρονόμοις* hat die bessere Bezeugung (wiewohl die leichtere Lesart): $\aleph^c$ B, vulg. (cohaeredibus und cohaeredi), Peschito, die armen. und äth. Uebersetzung, August., Ambr., Cassiod.. Theoph., Oec. Indessen hat schon Lachm. nach A C P (auch K L) zahlreichen Min., einer späteren syr. Uebersetzung und Hieron. *συνκληρονόμοι* aufgenommen. Betreffend Vat. war früher das Urtheil schwankend, während ihn Tisch. in der ed. VIII entschieden als Zeugen für die Lesart *συνκληρονόμοις* anführt. Das dürfte denn doch zu Gunsten derselben den Ausschlag geben. — Vor *χάριτος* las Hier., wie er ausdrücklich hervorhebt: *ποικίλης*, doch scheint diess Wort aus 4, 10 in den ihm vorliegenden Text gekommen zu sein. — Während früher Tisch. nach $C^2$ K L *ἐκκόπτεσθαι* las, stimmt er jetzt mit Hort in *ἐν(γ)κόπτεσθαι* nach $\aleph$ A B P überein. — Nicht ohne Gewicht ist für obige Randlesart von Hort: *ταῖς προσευχαῖς* das Zeugniss von Vat., indem damit auch die kopt. Uebersetzung (ne impediamini in precibus vestris) und die Peschito (ne impingatis in precibus vestris) übereinstimmen, nicht aber vulg., Hier., Ambr., August. Ob jene Uebersetzung richtig, wäre übrigens zweifelhaft, die andere: „damit euren Gebeten kein Hinderniss bereitet werde" wäre auch möglich.

[2]) Ob schon in dem Ausdruck *σκεῦος* eine Beziehung auf Gott liege, dass das Weib als sein Werkzeug, Organ, wenn auch als das schwächere anzusehen sei, ist sehr fraglich, also auch der daher genommene Grund zur Ehrerbietung kaum im Text angedeutet. Der höhere Gesichtspunkt kommt ja in anderer Form nachher. Eher mit Huther (3. Aufl.) und Wiesinger: „Gebilde" im Sinn von Röm. 9, 21. — Steiger vergleicht Aussprüche bei Profanschriftstellern, so Plato (de republ. V, p. 654): *ἐν πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός*; Quinctilian (decl. CCCVIII):

Digitized by Google

der Mann dem Weibe schuldig, sondern auch, dass er ihr Ehre beweise. Diese Ehre bestimmt sich aber — sofern συγκληρονόμοις gelesen wird — nach ihrer Qualität näher dadurch, dass die Ehefrau zwar vermöge göttlicher Natur- und Schöpfungsordnung untergeordnet ist, aber auch (καί) Miterbin der Gnadengabe des ewigen Lebens, weshalb dem Manne ihr gegenüber ein gnadenmässiges Verhalten geziemt, wenn er jener Gnade nicht verlustig gehen will. ὡς καὶ συγκληρονόμοις ist freilich zwar die leichtere, aber auch zugleich die mindestens ebenbürtige Lesart (weshalb z. B. Steiger, Ewald, Fronmüller, Weiss a. a. O. S. 46, endlich auch Huther sie vorziehen); dass Hort ὡς καὶ συγκληρονόμοι vorzieht, dürfte u. A. darin seinen Grund haben, dass er ὡς ἀσθενεστέρῳ etc. zum Folgenden zieht, wo dann allerdings συγκληρονόμῳ zu erwarten wäre. Die Lesart der Rec. giebt übrigens auch einen vortrefflichen Sinn. Im irdischen Eheverhältniss sind zwar die Männer die Gebietenden, schlechthin übergeordnet, wenn auch zur Schonung des schwächeren Theiles durch die Einsicht und Vernunft verpflichtet. Aber auf der andern Seite sollen sie hinwiederum dem Weibe Ehre beweisen, denn sie sind auch Miterben der Gnade, die da besteht in dem höheren, ewigen Leben, und hier sind sie eben nur Miterben, nicht übergeordnet, sondern gleichgestellt und gleichen Rechtes. So sollen sie denn beim Weibe die Ebenbürtigkeit ehren, und weil sie auf dem Gnadenstande beruht, es thun durch ein gnadenmässiges Verhalten, was dann zur Vertiefung des zuerst Geforderten im paulinischen Sinne (Eph. 5) führt. καί ist wirklich nicht nur, wie Manche behaupten, eine tautologische Verstärkung des σύν in συγκληρονόμοι. Dass das Weib auch als Christin gedacht wird, ergiebt sich aus dem Zusammenhang und bleibt sich bei beiden Lesarten gleich. Nur Hofmann will die Wahrheit der apostolischen Anweisung auch für den entgegengesetzten Fall aufrechterhalten und liest zu dem Ende hin nach schlechter Bezeugung ὡς καὶ συγκληρονόμοι ποικίλης χάριτος ζωῆς: als auch Miterben eines Lebens mannigfaltiger Gnade, „nämlich solcher göttlichen Gnaden, wie sie in jeder Ehe von Christen oder Nichtchristen gemeinsam erfahren werden“ (S. 110). — Von Soden (a. a. O. S. 462) will sogar ausdrücklich heidnische Frauen verstanden wissen (wie oben heidnische Männer, er übersieht das εἴ τινες), liest deshalb: καὶ συγκληρονόμοις und findet in dem καὶ angedeutet, dass die Frauen

---

imbecilla res est femina. Es kommen Ausdrücke vor wie πρᾶγμα δυσμεταχείριστον (schwer zu behandeln), φιλόψογον (tadelsüchtig), lentum negotium. Eurip. (Fragm. des Oedip. v. 33): πᾶσα γὰρ ἀνδρὸς κακίων ἄλοχος, κἂν ὁ κάκιστος (Geringste) γήμῃ τὴν εὐδοκιμοῦσαν. Joseph. (contr. App. II): γυνὴ δὲ χεῖρον φύσει ἀνδρὸς εἰς τὰ πάντα. Τοιγαροῦν ὑπακουέτω, μὴ πρὸς ὕβριν ταῦθ' ἡγουμένη ἀλλ' ἵν' ἄρχηται· θεὸς γὰρ ἀνδρὶ τὸ κράτος ἔδωκε. — Bei den Juden bessere Ideen, cf. Schöttgen, p. 1041.

Digitized by Google

noch ausserhalb der Gemeinde der συγκληρονόμοι stehen, aber zur Theilnahme daran auch bestimmt seien. Allein συγκληρονόμος bezeichnet die wirkliche Anwartschaft, nicht die eventuell erst zu erlangende, passt also durchaus auf keine Nichtchristen. Dass die προσευχαί nur den Männern zugeschrieben werden, hat nicht darin seinen Grund, dass sie allein gläubig sind. Viele denken übrigens an das gemeinsame Gebet. Darüber nachher.

Bei dem engen Zusammenhang des Wohlverhaltens, das die göttliche Naturordnung, und desjenigen, das der Gnadenstand erfordert, gehört der Absichtssatz: εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν ebensowohl zu συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν, wie zu ἀπονέμοντες τιμήν, und bezeichnet diess Beides die Lebensbedingung erhörlichen Betens der christlichen Ehemänner, denn dass ὑμῶν auf diese und nicht auf beide Ehegatten sich dem Wortlaut nach beziehe, ist, auch wenn man sich die Frauen als Christinnen denkt, klar (gegen Weiss, a. a. O. S. 352, auch Grimm im Lexic., gut Ewald, S. 40) und entspricht ganz 1. Tim. 2, 8, welche Stelle überhaupt sehr viel Aehnlichkeit mit der unsrigen hat. Die milde, liebreiche Gesinnung ist für die Erhörlichkeit des auf Barmherzigkeiten Gottes hoffenden Gebetes nothwendige Bedingung. — Die Lesart ἐγκόπτεσθαι: gehemmt, aufgehalten werden, nämlich auf dem Himmelsweg, also unwirksam gemacht werden, oder auch absolut: verhindert werden, verdient wohl vor der andern ἐκκόπτεσθαι: ausgehauen (oft von gefällten Bäumen), d. h. gänzlich vernichtet und zerstört werden, den Vorzug, weil sie den neutestam. Sprachgebrauch für sich hat, trotzdem dass Schöttgen zu Gunsten von ἐκκόπτεσθαι verwandte Redensarten der Rabbinen *(tephillah a'kûrah)* anführt (P. 1041). Für den neutest. Sprachgebrauch vergl, 1. Thess. 2, 18. Gal. 5, 7. Röm. 15, 22. Act. 24, 4 (gewöhnlich bezeichnet ἐγκοπτ. die Hinderung in einem Vorhaben).[1])

Es folgt nun die zweite Hälfte des mit 2, 11 beginnenden und bis 4, 6 sich erstreckenden zweiten Haupttheiles. Hier ist nicht mehr auf besondere sociale Verbindungen Rücksicht genommen, sondern die Paränese verallgemeinert sich (πάντες! V. 8), den schon V. 7 nicht mehr festgehaltenen Gesichtspunkt des ὑποτάγητε (2, 13) entschieden verlassend und nur noch den allgemeinen eines gegenüber der heidnischen Bevölkerung tadellosen, zeugnisskräftigen Wandels (2, 12) aufrechthaltend, um sich aber bald wieder insofern zu spezialisiren, als sie, wie schon 2, 12 ff., die exponirte Lage der christlichen Leser insgemein innerhalb der heidnischen Welt ins Auge fasst, um ihr Verhalten zu regliren mit

[1]) Mit Bezug auf die Ermahnungen an Ehegatten sei noch nachdrücklich auf die in ihrer Art ganz vorzügliche Predigt Kohlbrügge's (über diesen Text) hingewiesen, von der A. Zahn irgendwo sagt, dass ihm in der homiletischen Literatur nichts Gleichwerthiges bekannt sei!

Digitized by Google

Rücksicht auf das spezielle Vorbild Christi, aber auch, wie Ewald (a. a. O. S. 40 f.) richtig betont, „auf seine verklärte Macht, mit der er jetzt helfend und schützend den Seinigen entgegenkommen könne", wie er einst von ihren Bedrängern Rechenschaft fordern werde, doch nicht ohne vorher auch an allen Widerspänstigen seine Langmuth, zum Theil vielleicht sogar bis über das Grab hinaus, bewiesen zu haben — insofern eben das grösste Vorbild. — In diesen praktischen Partieen bietet die Auslegung von Leighton wahre Perlen, weshalb nachdrücklich auf sie aufmerksam gemacht wird.

**V. 8 u. 9.**[1])

Was für das brüderliche Verhältniss der Christen unter einander, und was für ihr Verhalten gegen Jedermann, auch gegen Beleidiger, zu erinnern ist, wird hier in unmerklichem Uebergang an einander gereiht. Die Anknüpfung an das Vorige ist durch Adjektiva, die den Participien *ὑποτασσόμενοι, -μεναι, συνοικοῦντες* grammatisch ganz parallel sind, vollzogen und daher kein *ἐστέ, ἔσεσθε* etc. zu ergänzen. *τὸ δὲ τέλος* adv. schliesslich, zuletzt. Ob *φιλόφρονες* (Rec.) an *ταπεινόφρονες*[2]) zu vertauschen (allerdings nach der überwiegenden Zahl der Urkunden: ℵ A B C u. A. vulg., beide syr., d. kopt. u. armen. Uebers.), oder ob gar beide nebeneinander standen (L. cod. Sess., einige codd. der vulg., Theoph. Oec., Ewald, Hofmann, indem letzterer ein Ausfallen von *φιλόφρονες* wegen der gleichlautenden Endsilben beim Abschreiben erklärlicher findet als eine Beifügung, ersterer überdiess die beliebte Siebenzahl der Ermahnungen gern herausbrächte), ist jedenfalls nicht aus inneren Gründen zu entscheiden; *ταπεινόφρονες* passt gut in den Ideenkreis unseres Briefes (vergl. oben und wieder 5, 5) und zur Bezugnahme auf Christi Lehre und Vorbild, wie sie gerade in diesem Abschnitt evident ist, und *φιλόφρονες* stünde zwar auch nicht müssig, indem es allgemeineren Sinn (wohlmeinend, freundlich gesinnt) und weiteres Bethätigungsfeld hat als *φιλάδελφοι* — Leighton nennt die Freundlichkeit den „Wohlgeruch in dem Wandel des Christen", der sich in seinen Verbindungen mit den Menschen über alle verbreitet, in welcher Stellung sie auch leben mögen — allein die besten Urkunden nöthigen zur Weglassung von *φιλόφρονες*. —

---

[1]) *εἰδότες* vor *ὅτι εἰς τοῦτο...* wie V. 9 die Rec. liest, hat von älteren Zeugen nur P für sich, ist also zu streichen.

[2]) Ein seltenes Wort (Prov. 29, 23. Barn. 19, 3), während das subst. *ταπεινοφροσύνη* im N. T. (Act. Phil. Eph. Col.) und bei Kirchenschriftstellern häufig vorkommt. Charakteristisch ist für die biblische Denkweise, für die *μωρία τοῦ κηρύγματος* (1. Cor. 1, 21), dass *ταπεινόφρων* bei Klassikern „niedrig gesinnt, kleinmüthig" bedeutet. Vergl. *εὔσπλαγχνος*, ebenso selten in der bibl. Literatur (nur noch Eph. 4, 32. Orat. Manass. V. 6 von Gott, dann Epist. Polyc. c. 5 u. 6), bei Klassikern: „von starken Eingeweiden" und metaphorisch: „herzhaft", in diesem Sinn auch *εὐσπλαγχνία*. Die biblische Bedeutung steht ganz isolirt!

Digitized by Google

μὴ ἀποδιδόντες etc. klingt allerdings wörtlich an Röm. 12, 17 an, geht aber schon auf Prov. 17, 13. 20, 22 zurück, wie auch auf sinnverwandte Aussprüche Jesu (Mtth. 5, 44), weshalb diese Stelle für eine Abhängigkeit vom Römerbrief jedenfalls nicht beweisend ist. Vergl. den II. Theil. — In εἰς τοῦτο ἐκλήθητε einen Hinweis auf den Inhalt des Satzes: ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε zu erblicken, ist jedenfalls grammatisch zulässig nach 4, 6, und das Missverständniss, um dessentwillen Ewald (a. a. O., S. 69) diese Construktion als absurd abweist: „dann liessen sich ja leicht Alle auf einmal gerne berufen", war bei ernsten Lesern nicht zu besorgen. Jedoch geht es auch sehr wohl an, εἰς τοῦτο auf das Vorhergehende zu beziehen (cf. 2, 20) und „zu einem solchen Verhalten" zu verstehen. Der Absichtssatz: ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε bezeichnet dann die göttliche Intention bei solcher Berufung: damit ihr auf diesem Wege, d. h. durch Segnen Segen ererbet. Auch bei der andern Construktion ist natürlich für den Sinn diese conditio sine qua non nicht ausser Acht zu lassen, nur ist dann die Berufung zur Ererbung des Segens als die hohe Bestimmung gedacht, durch deren Erwägung sie zur lebendigen Erkenntniss ihrer christlichen Pflicht kommen können.

**V. 10—13**[1]) ist zu übersetzen:

Denn wer des Lebens froh werden und gute Tage sehen will, der lasse ruhen die Zunge vom Bösen und die Lippen, dass sie nicht Trug reden. Er biege ab von Bösem und thue Gutes, suche Frieden und jage ihm nach.[2]) Denn des Herrn Augen sind auf die Gerechten gerichtet und seine Ohren auf ihr Flehen, des Herrn Angesicht aber auf die, welche Böses thun. Und wer ist, der euch schädigen wird, wenn ihr des Guten Nacheiferer werdet?

ἀγαπᾶν ζωήν: des Lebens sich freuen; ἀγαπᾶν τι heisst auch im klassischen Griechisch: etwas gern haben, mit etwas zufrieden sein. Nur so kann man ja das Leben lieb haben, wenn man auch seiner froh wird, mit ihm zufrieden ist. Bengel: qui vult ita vivere, ut ipsum non taedeat vitae. Wiesinger, auf θέλων den Nach-

[1]) In V. 10 ist αὐτοῦ nach γλῶσσαν in ℵ K L P und viele Uebers. eingedrungen, ebenso in manche auch nach χείλη. In V. 11 lesen Lachm., Tregelles, Hort (Tischend. nicht mehr) nach A B C (pr. m.) und einigen Verss. (bes. latein.) nach ἐκκλινάτω: δέ. Abgesehen von der Auslassung des οἱ vor ὀφθαλμοί (in V. 12) ist endlich in V. 13 nur ζηλωταί (cf. Tit. 2, 14: ζηλωτὴν καλῶν ἔργων) statt μιμηταί (Tisch. früher nach K L P) eine sehr gut bezeugte Variante (ℵ A B C), wiewohl μιμηταί einen ebenso guten Sinn giebt (cf. 3. Joh. 11: μὴ μιμοῦ τὸ κακὸν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν und Hebr. 13, 7: μιμεῖσθε τὴν πίστιν). Ewald (S. 69) vermuthet sehr originell, es scheine, als habe ein alter griechischer Leser, weil die „Zeloten" seit dem grossen römischen Zelotenkriege (66—70) immer mehr nur im schlimmen Sinn verstanden wurden, dafür der grösseren Deutlichkeit wegen das griechisch besser klingende μιμηταί gesetzt.

[2]) Cf. Hebr. 12, 14 und zur Erläuterung Mtth. 5, 9. Röm. 12, 18.

Digitized by Google

druck legend: Wem es ein Ernst mit der Liebe zum Leben ist. (Oppositum: *ἐμίσησα ζωήν* Kohel. 2, 17.) Seltsamer Weise will Fronmüller das *ἀγαπᾶν* durch ein Komma von *ζωήν* abtrennen und mit (*καὶ*) *ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθάς* verbinden. — Das hier vorliegende Citat aus Ps. 34, 13—17 weicht sowohl im Eingang, als auch in der nicht als direkte Anrede gefassten Ermahnung von LXX ab, wo jener lautet: *τίς ἐστιν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζωὴν* (*hechâphêz chajîm*) *ἀγαπῶν ἡμέρας ἰδεῖν ἀγαθάς*; (*'ohêb jâmîm lire'ôt thôb*) und diese: *παῦσον τὴν γλῶσσαν — ἔκκλινον κτλ.* Ferner ist bei *πρόσωπον . . . ἐπὶ ποιοῦντας κακά* der Zusatz im Psalm: „*τοῦ ἐξολοθρεῦσαι ἐκ γῆς τὸ μνημόσυνον αὐτῶν*“ hier ausgelassen, wodurch der Unterschied des Aufsehens Jehovas bei denen, die Gutes und bei denen, die Böses thun, mehr dem Errathen anheimgegeben, als ausdrücklich angegeben ist, indem nur das abweichend von LXX nach *πρόσωπον* eingeschaltete *δέ* darauf hindeutet, dass nun hier von einem Strafe nach sich ziehenden Aufsehen die Rede ist. Es geht natürlich nicht an, *ἐπί* in doppelter Bedeutung zu nehmen; ebenso wenig liegt ein Gegensatz in dem Ausdruck *πρόσωπον* als solchem. Huther bemerkt zwar: Dieser — an sich eine vox media — gewinnt, den *ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα* gegenübergestellt, eine verschiedene Beziehung. — Zum Gedanken vergleicht Steiger (S. 330): Xenoph. hist. gr. V, p. 442: *θεοὶ οὔτε τῶν ἀσεβούντων οὔτε τῶν ἀνόσια ποιούντων ἀμελοῦσι.* — Sehr schön handelt über V. 12 Leighton: „In Betreff der Schlechten glaubt der Apostel genug gesagt zu haben, wenn er erklärt: Das Angesicht des Herrn ist gegen sie. Sie können gedeihen in ihren irdischen Angelegenheiten, können Güter und Schätze zusammenhäufen, Ruhm und Ehre erwerben, Freunde haben, von der Welt mit Schmeicheleien überschüttet werden, Alles um sich her heiter und lächelnd sehen, — aber das schreckliche Wort: Das Angesicht des Herrn ist wider sie, wirft einen düsteren Schatten über das Alles und raubt ihm seinen Werth. — O unbegreifliche Thorheit! Wir beschäftigen uns unaufhörlich mit unsern irdischen Vortheilen, mit dem, was wir gelten in der Welt, was wir in den Blicken der Menschen zu unsern Gunsten lesen, — und widmen der grossen Frage, ob das Antlitz des Herrn sich zu uns wende in seiner Liebe und Gnade, oder ob es gegen uns ist in seinem Zorn, dem der unbussfertige Sünder nicht entrinnen kann, — dieser Frage widmen wir kaum einen flüchtigen Blick.“

Die Abweichung von LXX im Eingang geschieht wohl im Interesse der Anknüpfung ans Vorige mit *γάρ* und vielleicht im Vorausblick auf V. 13, wo dann mit *τίς ὁ κακώσων* angehoben wird, was sonst als lästige, unschöne Wiederholung sich ausnehmen würde. Auch das V. 12 am Anfang eingeschobene *ὅτι* charakterisirt das weniger Rhetorische und Poetische, mehr Lehrhafte, Prosaische und ruhig

Digitized by Google

Breite in der Einfügung des Citates in den Gedankengang. Dass vom zeitlichen Wohlsein die Rede ist und nicht, wie Einige (z. B. Ewald, S. 43 oben; schon Oecum.) meinen, vom ewigen Leben, ergiebt sich nicht nur aus dem Wortlaut, sondern auch aus dem Zusammenhang (cf. V. 13 *κακώσων* mit V. 14 *ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε*).[1]) Denn dieses *κακοῦν* **V. 13** „Uebles thun, misshandeln" wird schon im buchstäblichen, äusserlichen Sinn der weniger zu befürchten haben, der sich allezeit des Guten befleisst, weshalb, diess Letztere zu thun, auch im Interesse eines ruhigen und unangefochtenen Lebens liegt (so z. B. Leighton). (Cf. Prov. 16, 7. Marc. Antonin. (ad seipsum XI, 20): *τί γάρ σοι ποιήσει ὁ ὑβριστικώτατος, ἐὰν διατελῇς* [beständig bleibst] *εὐμενὴς αὐτῷ*;). Weil aber diess, wie schon der folgende Vers zeigt, nicht ausnahmslos gilt, wird die Anwendung auch auf die bedingungslose Wahrheit des *τίς ὁ κακώσων* etc. bei tieferem Verständniss von eigentlicher Schädigung, nämlich an der Seele, hinweisen dürfen. Eine Beeinträchtigung des Seelenheils ist alsdann auf keinen Fall zu besorgen. — Nach Huther (anders Hofmann) läge diess schon im Wortlaut: das folgende *πάσχειν* sei nicht identisch mit *κακοῦσθαι*; ein *πάσχειν* gebe es für den Christen, aber ein *κακοῦσθαι* habe er nicht zu fürchten. — Es ist übrigens bemerkenswerth, dass *κακοῦν* sowohl im N. T. (Act. 14, 2) als auch in LXX (Ps. 105, 32) und bei Josephus noch in einer anderen Bedeutung vorkommt: „böse machen", zum Zorn reizen (= *παροργίζειν*), und dass diese hier auch in den Zusammenhang passen würde (cf. V. 9. 11 und das *τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταί*). Dennoch ist die andere vorzuziehen.

**V. 14—16**[2]) ist zu übersetzen:

Aber, wenn ihr auch leiden solltet um Gerechtigkeit willen,

---

[1]) *γάρ* kann dann allerdings nicht speziell an den Schluss von V. 9 anknüpfen, wo *εὐλογίαν* sich auf das himmlische Segenserbe bezieht, sondern es schliesst sich an den Gedanken von V. 8 und 9 überhaupt an.

[2]) In V. 14 fehlt in B L *μηδὲ ταραχθῆτε*, doch ohne dass diess vereinzelte Zeugniss für Auslassung in's Gewicht fallen könnte. In V. 15 ist *τὸν Χριστόν* durch die besten Urkunden (ℵ A B C) und Uebersetzungen gegenüber der Rec. *τὸν θεόν* (K L P) beglaubigt. *ἕτοιμοι δέ* las früher Tisch. nach A K L P, während er in ed. VIII wie Hort (nach ℵ B C) es gestrichen. *ἀεί* nach *ἕτοιμοι* fehlt nur in A, in der Peschito und in der arm. Uebers., abgesehen von verschiedenen patrist., doch nicht genau buchstäblichen Citaten. Ebenso hat nur A und eine zweite Hand im Sin. *ἀπαιτοῦντι* gegenüber dem durch ℵ pr. m. B C K L P geschützten *αἰτοῦντι*. Zu Gunsten von *ἀλλά* vor *μετὰ πραΰτητος* stehen wiederum die ältesten Urkunden: ℵ A B C, viele Min., manche Uebers. und Väter den Unc. K L P, einigen Lateinern und der Peschito entgegen, weshalb Lachm., Tisch., Hort es mit gutem Grund aufgenommen. In V. 16 begünstigt zwar das Uebergewicht der Zeugen die Lesart: *ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν*, die von Lachm. und Tregelles aufgenommen ist, nämlich: ℵ A C K L P, einige Verss. etc., allein der Verdacht einer

Digitized by Google

selig seid ihr!· Ihr Schreckniss aber fürchtet nicht und lasset euch nicht aus der Fassung bringen; den Herrn Christus aber heiliget in euren Herzen, allezeit bereit zur Verantwortung Jedem, der von euch Rechenschaft fordert betreffend der in euch lebenden Hoffnung, jedoch mit Sanftmuth und Furcht, indem ihr ein gutes Gewissen habet, damit, darob sie euch verleumden als Uebelthäter, vielmehr sie beschämt werden, die euren guten Wandel in Christo schmähen.

**V. 14.** *εἰ* mit dem opt. bezeichnet den möglichen Fall, s. Winer, § 41, 2. Die Anspielung auf Jesu Seligpreisung ist evident. Sie wird ganz der Eigenart unseres Briefes entsprechend gleich wieder von einem alttestam. Citat abgelöst, nämlich aus Jes. 8, 12. 13, woselbst freilich *τὸν δὲ φόβον αὐτοῦ*, scil. *λαοῦ* steht, also die Furcht, wie sie das Volk hat, nämlich vor den gegen Ahas verbündeten Königen, den Angeredeten durch den Propheten will benommen werden, oder wo, wenn *φόβον* das Schreckniss bedeutet, der Sinn der ist, sie sollten sich nicht fürchten vor dem Schreckniss, das beim Volke solche Bestürzung errege. Hier nun ist zum voraus klar, dass *αὐτῶν* sich auf die das Leiden Verursachenden bezieht. *φόβον* fasst man am besten wie oben V. 6 *πτόησιν* als „Schreckniss", welche Bedeutung z. B. durch Hiob 3, 25 und Ps. 91, 5 (*οὐ φοβηθήσῃ ἀπὸ φόβου νυκτερινοῦ*) gesichert ist. (So ist es jedenfalls auch mit dem *τὸν σὸν φόβον* [*οὐ θαρβῶ*] in der von Steiger [S. 333] anders erklärten Stelle: Soph. Philoct., V. 1251 gemeint: Ich fürchte mich nicht vor dem Schreckniss, das Du da meinst.) — *αὐτῶν* hezeichnet dann das Schreckniss, als von ihnen ausgehend, durch sie verursacht. Diese Erklärung ist wohl der andern (Schott, Hofmann, früher auch Huther): „die Furcht vor ihnen (was *φόβον αὐτῶν* allerdings heissen kann, cf. Joh. 7, 18) die fürchtet, d. h. die empfindet nicht! vorzuziehen. — Eine weitere Abweichung von der alttestamentlichen Grundstelle ist **V. 15** die Uebertragung des Jahve Zebaot durch *κύριον τὸν Χριστόν* (den Herrn, den Christus, näher liegend als die Fassung des *κύριον* als Prädikativ); in der LXX steht *κύριον αὐτόν*. Die Vertauschung des Jehovanamens mit dem Namen Christi in alttestam. Citaten ist für die apostolische Christologie bedeutsam. Vergl. auch 2, 3. Die gebührende Verehrung des Herrn nach der ihm eignenden Heiligkeit schliesst die Vermeidung von Allem ein, was diese Heiligkeit beleidigen würde, also namentlich unwandelbare Treue im Bekennt-

---

Conformirung mit 2, 12 hat Tisch. und überdiess das Gewicht des Vat. auch Hort zur Aufnahme der von 2, 12 abweichenden Lesart, die aber ausser in B nur noch in einigen Min., in der spät. syr. Uebers. und bei Clem. sich findet: *ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε* bewogen. Tisch. glaubt sich für dieselbe auch auf die besten vulg. codd. berufen zu können, indem dieselben — zwar neben einem aktiven Verb. (detractant) — *ὡς κακοποιῶν* nicht wiedergeben (??).

Digitized by Google

niss, sodass keine Menschenfurcht, keine Einschüchterung darin irre machen kann. — Der Zusatz zum Citat ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν bezeichnet den Ort, wo diess Heiligen des Herrn Christi feste Wurzeln schlagen muss, wenn es die Menschenfurcht überwinden soll; es muss eben da geschehen, wo die Menschenfurcht ihre verwirrende und bestürzende Macht entfaltet. Ein ἁγιάζειν im Bekenntniss des Mundes oder in äusserlichem Kultus genügt nicht und macht noch nicht standhaft gegenüber solchen Anfechtungen. Es hört im Gegentheil selbst auch auf, wenn es Verfolgungen aussetzt; während umgekehrt ein innerliches Heiligen die innerliche Nöthigung, Kraft und Freudigkeit zum freimüthigen Bekenntniss in sich schliesst und ohne solche Lebensäusserung gar nicht fortbestehen kann, weshalb Einwirkungen von aussen diesen geistlichen Lebenstrieb nicht so leicht zu ersticken vermögen.[1]) Christus ist im Stande, diejenigen, die ihn in ihren Herzen heiligen und auch in ihrem äussern Bezeugen sich demgemäss verhalten, überschwänglich zu belohnen (cf. V. 14; 4, 14; Paulus: Mit dem Munde bekennt man zur Seligkeit), und so ihnen auch Freudigkeit und allzeitige Bereitwilligkeit einzuflössen zur Verantwortung in Betreff der in ihnen lebenden Hoffnung. Dass es sich um eine Hoffnung handelt, macht sie im Bekenntniss um so freudiger, und die Rechenschaft Begehrenden kann es locken. (Bengel: Spes Christianorum saepe movit alios ad percontandum. Steiger vergleicht Justin mart., Apol. I, p. 50 A.) Wie aber Jeder als ein von Christo Erlöster Anspruch hat auf Erkenntniss des Evangeliums, so soll die Auskunft darüber auch Keinem verweigert werden, der wirklich sie mit Ernst begehrt (λόγον αἰτεῖ), und auf den nicht Matth. 7, 6 Anwendung findet; und zwar nach Christi eigenem Beispiel: Joh. 18, 20 f. — Ueber die Frage, ob hier von gerichtlichen Verhören die Rede, vergl. den II. Theil.

Der Zusatz: jedoch mit Sanftmuth und Furcht enthält eine Erinnerung, wie sie im Interesse des richtigen Eindrucks der ἀπολογία darum keineswegs überflüssig ist, weil Verkannte und Verfolgte in der Vertheidigung sich leicht zur Leidenschaftlichkeit hinreissen lassen. Dass unter „Furcht" nicht eine Zaghaftigkeit oder ängstliche Unsicherheit im Bekenntniss zu verstehen ist, leuchtet ein. Weiss denkt auch hier an die Gottesfurcht (S. 169), womit aber gerade hinsichtlich des spezifischen Charakters derselben wenig

---

[1]) Jedenfalls lässt sich das allerdings nicht gesicherte δέ nach ἕτοιμοι begreifen, sei's um das Plus dieser offen hervortretenden Verantwortung gegenüber der innerlichen Heiligung des Herrn Christus zu markiren. — ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν ist von Petrus zu dem Citat aus Jesaj. hinzugesetzt — sei's dass dieses δέ dem nach κύριον parallel ist und mit diesem den Gegensatz zu der vorher erwähnten Menschenfurcht bezeichnet.

Digitized by Google

gesagt ist, da es sich vielmehr um eine bestimmte, allerdings auf Gottesfurcht sich gründende Scheu und Sorge, den rechten Ton nicht zu verfehlen, handelt, sei's um nicht den wahren Eindruck zu vereiteln, sei's um nicht selber in ein dem Gnadenstand unangemessenes, geistlich-hochmüthiges, selbstgerechtes oder richtendes Verfahren zu verfallen. Gut sagt Steiger, die Furcht werde verlangt, eben weil es Gottes Sache sei, die man vertheidige. Die Vertheidigung ist mithin etwas Verantwortungsvolles. Und auch der Bekenner selbst soll für sich in „Furcht" das Wort beherzigen: Wer da meinet, er stehe, der sehe zu, dass er nicht falle. — Zu dem *μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου* muss das wahre, ganze, innerliche *ἁγιάζειν κύριον τὸν Χριστόν* tüchtig machen, dass Christi Sache nicht in einer ihm unähnlichen, also ihn entheiligenden Weise geführt werde. Cf. Joh. 18, 22. 23.

**V. 16** enthält die Bedingung, unter welcher allein solch ein furchtloses Benehmen und namentlich solch ein Rechenschaft ablegen von der Christenhoffnung in einer Christum ehrenden Weise möglich ist, gerade wie V. 15 a auf die hiefür erforderliche Grundgesinnung hingewiesen war. Die Bedingung ist der Besitz eines guten Gewissens, also auch eines guten Wandels. Ist dessen Rechtschaffenheit durch *ἐν Χριστῷ* als eine spezifisch christliche näher bestimmt, so giebt diess zwar den Anlass zu Verkennung und Schmähung (*ἐπηρεάζειν*, ebenso Mtth. 5, 44. Luc. 6, 28), kann aber weder die Güte des Wandels mindern (*ἀγαθήν* steht voran!), noch den moralischen Eindruck desselben verdunkeln und schwächen. — Diese Auffassung des Gedankenzusammenhangs scheint den Vorzug zu verdienen vor derjenigen Steigers (S. 337): „Gott fürchtet, den Fragern aber seid zur Antwort bereit und die Verleumder widerleget faktisch." Der Satz mit *ἵνα* wird so seiner subordinirten Stellung entnommen.

**V. 17—22.**[1])

Denn besser ist es, Gutes thuend, wenn es Gottes Willen ge-

[1]) V. 17 haben ℵ A B C K L P *εἰ θέλοι* statt des *θέλει* der Rec. Vergl. Winer, § 65, 2: si placuerit voluntati divinae; auch zu 1, 6. V. 18 haben Tisch. (jetzt!) und Hort *ἀπέθανεν* in den Text aufgenommen (letzterer neben *ἔπαθεν* am Rand) nach ℵ A C und einigen Minusk., nach vulg., den beiden syr., der kopt., arm. und äth. Uebersetzung. *ἔπαθεν* findet sich in B K L P, erweckt aber in der That den Verdacht, aus 2, 21. 3, 17. 4, 1 geflossen zu sein. S. oben in den Erklärungen. Vor *ἀπέθανεν* haben ℵ C pr. m. (?) L und eine Anzahl Min. den Zusatz *ὑπὲρ ἡμῶν*, A: *ὑπὲρ ὑμῶν*, auch einige verss. sprechen für das Eine oder Andere, doch selbst nach *ἁμαρτιῶν* haben etliche *ἡμῶν*. Alle diese Zusätze sind nicht genug beglaubigt. — Im Absichtssatz: *ἵνα* etc. haben ℵ$^{c}$ A C K L, vulg., copt. etc. *ἡμᾶς* (von ℵ pr. m. weggelassen). Tischend., der mehrmals änderte, hat nun auch wieder diese Lesart, während Hort nach B, einigen Min. und verss. *ὑμᾶς* aufgenommen. B hat übrigens einfach *ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ* ohne *τῷ θεῷ*, ihm folgte Buttm. Sicher

Digitized by Google

fiele, zu leiden als Böses thuend; dieweil auch Christus einmal um Sünden willen gestorben ist, als ein Gerechter für Ungerechte, damit er uns Gott zuführte, getödtet zwar hinsichtlich des Fleisches, lebendig gemacht aber hinsichtlich des Geistes, in welchem er auch den im Gefängniss befindlichen Geistern hingegangen predigte, einst ungehorsam gewesenen, als zuwartete die Langmuth Gottes in Noahs Tagen, da die Arche zubereitet wurde, in welcher Wenige, d. i. acht Seelen errettet wurden durch Wasser, welches auch euch gegenbildlich jetzt rettet, — eine Taufe, nicht Ablegung von Fleischesschmutz, sondern an Gott gerichtetes Begehren nach einem guten Gewissen, durch Auferstehung Jesu Christi, welcher ist zur Rechten Gottes, hingegangen gen Himmel, indem ihm unterthan geworden Engel und Mächte und Gewalten.[1])

Die Auslegung dieser schwierigen Stelle hat wegen der An-

lässt sich zwischen ὑμᾶς und ἡμᾶς nicht entscheiden und selbst τῷ θεῷ könnte ältester Zusatz sein und lässt sich bei der Lesart ὑμᾶς (euch gewesene Heiden!) entbehren! — τῷ vor πνεύματι (Rec.) ist zu streichen. An Stelle der Partic. θανατωθείς etc. findet sich bei Lateinern vielfach der auf die Gläubigen bezogene accus. mortificatos et vivificatos, doch ist daneben die dem Grundtext entsprechende Uebersetzung: mortificatus etc. bekannt, und Beda bespricht beide. Die letztere muss die ältere sein, indem die erstere keine griechischen Handschriften für sich hat und leicht aus letzterer entstanden sein kann. — V. 20 ist nach ℵ A B C L P ἀπεξεδέχετο statt des handschriftlich nicht beglaubigten ἅπαξ ἐξεδέχετο oder ἐδέχετο (Min.) zu lesen. ὀλίγοι ist (nach ℵ A B, Min.) als die jedenfalls schwierigere Lesart dem ὀλίγαι von C K L P vorzuziehen. — V. 21 hat ὅ statt ᾧ jedenfalls weit überwiegende Bezeugung: ℵ° A B C K L P, vulg. arm., patrist. Cit., während ᾧ sich mehr nur in Min. findet, und während ℵ pr. m., 1 Min., die äth. und vielleicht auch die kopt. Uebersetzung ein Relativ. überhaupt weglassen. Dessenungeachtet betrachtet Hort ᾧ für das Ursprüngliche, zu dessen Verlassen nur die zwischen inne stehenden, weil betonten Worte καὶ ὑμᾶς verleitet hätten. Allein ὅ macht der Erklärung, wie sich zeigen wird, keine Schwierigkeit. καὶ ὑμᾶς (nicht ἡμᾶς [C K L, copt. äth.]) ist theils die besser bezeugte (ℵ A B P, vulg., beide syr., arm.), theils die dem Briefcharakter entsprechendere, individuellere Lesart. Die da und dort sich findende Nachstellung der Worte nach ἀντίτυπον νῦν ist offenbar erleichternde Correktur, so auch die Voranstellung des νῦν vor ἀντίτυπον, — V. 22 lässt Hort, wie zuletzt auch Tisch., den Artikel vor θεοῦ nach ℵ pr. m. u. B weg. Ein uraltes Glossem hiezu, durch fast alle vulg. codd. bezeugt, ist: deglutiens mortem, ut vitae aeternae heredes efficeremur.

[1]) Da ich diese Stelle in einer besonderen Monographie einlässlich behandelt habe, wie auch die nachherige 4, 6 (Hinabgefahren zu der Hölle, eine Wiedererwägung der Schriftstellen 1. Petr. 3, 18–22 und 4, 6, Zürich, Höhr, 1886, mit besonderer Rücksichtnahme auf die Schrift von Alex. Schweizer mit gleichem Titel), beschränke ich mich hier, namentlich was Literaturangaben und Polemik anbetrifft, auf das Wesentlichste, indem ich mir erlaube, auf jene Schrift zu verweisen. Wie übrigens dieselbe zur Ergänzung zu vergleichen ist, so wird sie selbst auch hinwiederum durch das hier Gebotene ergänzt und in Verschiedenem berichtigt.

Digitized by Google

knüpfung von V. 18 mit ὅτι offenbar vom Zusammenhang mit V. 17 wenigstens auszugehen. Klar ist nämlich, dass zunächst allerdings die Ermahnung, sich nicht durch eigene Schuld Leiden zuzuziehen, sondern allezeit selbst unter dem Leiden beim Gutesthun erfunden zu werden, gestützt wird durch den Hinweis auf das unschuldige Leiden Christi. Diess bleibt sich gleich, ob ἔπαθεν oder ἀπέθανεν gelesen wird; denn nach dem einzigen cod. Sin. das καί nach ὅτι V. 18 zu streichen, wäre textkritisch nicht gerechtfertigt, und an diesem καί hat die Berufung auf das Todesleiden Christi als Vorbild ihren festen Halt.[1]) Daran schliesst sich dann freilich ein von jener Ermahnung unabhängiger Blick auf den weiteren Segen dieses Todesleidens. Derselbe ist bestimmt vorbereitet durch das δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ, was ja über das Beispiel Christi im unschuldigen Leiden hinausgeht und Rettungsabsichten viel höherer Art, als die Christen sie je haben können, anzeigt; aber genau besehen auch schon durch περὶ ἁμαρτιῶν, das zum Mindesten doppelsinnig ist, je nachdem man es auf das den Leiden der Gläubigen vergleichbare, also vorbildliche, oder auf das sühnende Todesleiden Christi bezieht; ja vielleicht durch ἅπαξ. So gewiss zwar weder περὶ ἁμαρτιῶν, noch ἅπαξ von καί losgetrennt werden kann, als ob diess letztere nur zu ἀπέθανεν gehörte, so gewiss gestatten auch beide Bestimmungen eine entsprechende Deutung: Vorbildlich litt Christus der Sünden wegen (περὶ ἁμαρτιῶν), weil er unter fremder Sünde litt, ohne vom Gutesthun zu weichen. Und auch ἅπαξ bekömmt vom nämlichen Gedankenzusammenhang her eine passende Beleuchtung und ist keineswegs ein müssiger Zusatz, wenn man bedenkt, wie tröstlich es Petrus betont, dass die Leser ὀλίγον ἄρτι leiden (1, 6. 5, 10): in eben solchem einmaligem Leiden, das bald vorübergeht, sei auch Christus ihnen voran- und zu einer ewigen Herrlichkeit eingegangen (cf. R. 6, 9). (Aehnlich Hofmann, wie Huther.) Allein dessenungeachtet ist unbestreitbar, dass περὶ ἁμαρτιῶν schon dem Wortlaut nach, in Verbindung mit ἀπέθανεν und im Blick auf δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων weiter greift und auf ein sühnendes Abthun der Sünden hinweist. Und für ἅπαξ legt Röm. 6, 10 eine ebendahinzielende Erklärung nahe. Denn wenn De Wette und Brückner unter Zustimmung Wiesinger's vermuthet haben, es möchte vielleicht aus jener Stelle ἀπέθανεν in unsern Text gekommen sein und das ursprüngliche ἔπαθεν verdrängt haben, so

[1]) Vergl. auch 4, 1, wo entschieden wieder Christi unschuldiges Leiden als Motiv für ein entsprechendes Verhalten der Gläubigen geltend gemacht wird. Nur kann ich Kesselring (in der Rec. meiner Schrift in der Theol. Lit. Z. 1886, S. 342) nicht beistimmen, wenn er sich auf das θανατωθεὶς μὲν σαρκί etc. zum Beweis dafür beruft, dass der genannte Gesichtspunkt auch den ganzen Exkurs (besser als: „Digression"): 18b—22 mit beherrsche — wenigstens nicht für die exakte Exegese. 4, 6 vollends stimmt dazu nicht (s. unten S. 177, Anm. 1).

Digitized by Google

ist ebenso gut das Andere möglich, dass vielmehr ἔπαθεν aus 2, 21 eingedrungen, ἀπέθανεν hingegen das Ursprüngliche ist, Röm. 6, 10 aber die wirkliche Grundstelle, die dem Verfasser im Sinn gelegen, und deren ἐφάπαξ für Erklärung des ἅπαξ Wegleitung giebt. Es würde dann nämlich letzteres besagen, „dass Christus ein für allemal in Bezug auf Sünden gestorben sei, so dass diese nun nicht wieder von Neuem sein Sterben nothwendig machen können, vielmehr prinzipiell aufgehoben seien.“ [1]) So tritt denn also schon in ἅπαξ und περὶ ἁμαρτιῶν der einzigartige, erhabene Charakter des Todesleidens Christi und in dem Absichtssatz ἵνα etc. der ebenso einzigartige Heilszweck seines Todes und seiner Wiederbelebung in den Vordergrund. Mit Bezug auf δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων ist diese spezifische Beziehung auf den Erlösertod so klar, dass auch Schott (S. 213) sie anerkennen muss, und dass sein nebenherlaufender Versuch, diese Worte durch Verbindung mit καί auch noch zugleich unter den Gesichtspunkt des Vorbildes zu bringen, als äusserst gezwungen und unglücklich erscheinen muss: „Wie Christi Leiden den ἄδικοι zu Gute gekommen, die durch Zufügung dieses Leidens ihrerseits ihre Ungerechtigkeit bethätigten, so müsse das Leiden der Gerechten gewissermassen den Ungerechten zugute geschehen, zur Auslassung und Befriedigung ihres ungerechten Sinnes dienen.“ Heisst das ὑπέρ?

Was nun den Absichtssatz ἵνα etc. betrifft, so sei zunächst wenigstens aufmerksam gemacht auf die in den textkritischen Bemerkungen notirte, allerdings unsichere Lesart des Vat. ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ, wobei für προσάγειν die einfache Bedeutung des Herzuführens der vormaligen Heiden anzunehmen wäre. Jedenfalls bezeichnet es weder speziell die Aussöhnung, die allerdings dem Tode Christi zugeschrieben wird, noch die Erneuerung durch den h. Geist, die dann im Besondern als von dem ζωοποιηθείς πνεύματι ausgehend zu denken wäre — sofern die nachfolgenden Particc. zum Subjekt des Absichtssatzes zu ziehen sind (worüber nachher) — sondern es bezeichnet überhaupt die Versöhnung und Erlösung in sich begreifende und zur Erneuerung führende Herstellung der Gemeinschaft mit Gott. Als ein dabei in Betracht kommendes Moment nennt der Hebräerbrief (7, 25) auch die fortwährende Vertretung.

Sehr gut bringt Gess (a. a. O., S. 400) die hier vorliegende Aussage in organische Beziehung zu denjenigen in 1, 18 f. u. 2, 24: „Aus 3, 18 lässt sich verstehen, wie das Vergiessen des Bluts, das Hinauftragen der Sünden auf das Holz ausschlagen konnte zu unserer sittlichen Erneuerung — wir sind dadurch hingeführt zu Gott,

---

[1]) Sieffert; s. m. Schrift, S. 15, Anm. 1. Aehnlich schon Schott. Vergl. Godet z. Röm. 6, 10, wo auf uns. St. verwiesen ist.

Digitized by Google

von dem die Erneuerung kommt.“ — προσάγειν kommt sonst in diesem Sinn im N. T. nicht vor, wohl aber προσαγωγή Eph. 2, 18. 3, 12; vergl. auch das freilich nicht ganz gleichartige Vorkommen des subst. Röm. 5, 2. Wenn προσάγειν in der LXX auch bisweilen neben ἐγγίζειν für das priesterliche Herzunahen, also im intransitiven Sinne steht (so Ez. 44, 13—16), so ist hingegen in anderen Stellen, wo es transitiv mit persönlichem Objekt vorkommt (z. B. Num. 8, 9 und Exod. 28, 1. 29, 4), der von Weiss (a. a. O., S. 259. Anm. 1) und noch exklusiver von Sieffert (a. a. O., S. 407) angenommene technische, religiös-rituelle Sinn der Hingabe zu priesterlichem Dienst weniger deutlich; auch findet sich dort das Dativ-Objekt τῷ θεῷ nicht.

Was nun die Participien θανατωθεὶς μὲν κτλ. betrifft, so sind sie entweder mit Wiesinger und Huther zu προσαγάγῃ zu ziehen, indem das Subjekt von ἀπέθανεν an δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων allerdings schon seine Näherbestimmung hat und das ζωοποιηθεὶς πνεύματι, wenn nicht zur Ermöglichung, so doch jedenfalls zur Vollendung des προσάγειν τῷ θεῷ vorausgesetzt ist; oder sie gehören — und diess ist das Wahrscheinlichere — den Gedanken weiterführend, zum ganzen Satz: ὅτι — τῷ θεῷ (Steiger), nur nicht bloss als Explikation zu dem ja doch lediglich dem ersten Glied correspondirenden ἀπέθανεν, resp. ἔπαθεν (De Wette). — Schwierig sind die, wie offenbar grammatisch, so auch anscheinend dem Sinne nach parallelen Dative σαρκί und πνεύματι, und zwar wegen des zweiten Gliedes ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι. Nach Winer bezeichnet der Dativ „die Sphäre, worauf das generelle Prädikat eingeschränkt zu denken ist.“ Das passt vollkommen zu θανατωθεὶς μὲν σαρκί, denn hier haben wir einen klaren Thatbestand, dem durch die Tödtung ein Ende gemacht wird: die σάρξ; das Leben im Fleisch hört mit dem Tode auf. Eine bloss grammatische Betrachtung wird nun auch in dem vollkommen coordinirten πνεύματι nichts anderes als die Sphäre angezeigt finden, hinsichtlich welcher die Neubelebung erfolgt ist, und wird sich mit Huther gegen jede andere Fassung verwahren. Aber dann wird der Sinn schwierig, denn das Lebendiggemachtwerden kann sich doch nicht auf das an und für sich schon Lebendige und nicht von der Tödtung Betroffene beziehen, wie Schweizer (a. a. O., S. 18) mit Recht anmerkt. Man hat sich nun damit helfen wollen, dass man ζωοποιηθῆναι vom Lebendigerhaltenbleiben verstand, welche Auslegung zwar an der LXX-Stelle Hiob 36, 6 (auch Neh. 9, 6?) eine Analogie hätte, aber sonst im neutest. und nachapostolischen Sprachgebrauch ganz beispiellos wäre. Sie wird also abzulehnen sein. Eine andere, unzweifelhaft bessere, die Sache grammatisch ungemein erleichternde Möglichkeit wäre noch, unter πνεῦμα den durch das Leben im Fleisch in Mitleidenschaft gezogenen, getrübten und angefochtenen

Digitized by Google

Geist zu verstehen (vergl. Joh. 13, 21), in Bezug auf welchen nach der Todesumnachtung nun wirklich selber eine Lebendigmachung erfolgt wäre, eine Herstellung in volle Kräftigkeit (Bengel u. Neuere). — Es frägt sich aber doch, ob nicht den altkirchlichen Auslegungen, die bei πνεῦμα an das die Lebendigmachung Bedingende oder Bewirkende denken, ein Wahrheitsmoment zu Grunde liege, nicht zwar, dass man im dogmatischen Sinn die göttliche Natur Christi verstehen könnte, aber doch so, dass mit πνεύματι im tiefsten Grunde das Prinzip der Neubelebung angedeutet würde. Diesen Gedanken streift doch auch Hofmann, wenn er S. 123 bemerkt, dass „die Dative der Beziehung das θανατοῦσθαι und ζωοποιεῖσθαι in der Art näher bestimmen, dass die Beschaffenheit des Lebens, welches mit der Tödtung ein Ende nahm, und die Beschaffenheit des Lebens, welches mit der Lebendigmachung anhob, damit benannt ist," — wenn er also das Produkt der Lebendigmachung, das neue Leben als vom Geiste her seine Bestimmtheit erhaltend bezeichnet findet und endlich S. 123 oben sagt, Christus sei in ein leibliches[1]) Leben wiederhergestellt worden, welches seine Beschaffenheit von dem hatte, was wirksamer Lebensgrund ist, vom Geiste. Denn wenn er auch nebenbei bemerkt (in Uebereinstimmung mit Huther), das Fehlen des Artikels vor πνεύματι zeige, dass nicht sein oder Gottes Geist, geschweige seine göttliche Natur gegenüber der menschlichen benannt sein solle, sondern ganz allgemein was man Geist nenne, so ist ja doch Geist nicht in solcher Allgemeinheit „wirksamer Lebensgrund", Prinzip des neuen Lebens, sondern das ist der in Christo wirksame und nun auch seine Lebendigmachung bewirkende Gottesgeist. So würde Röm. 1, 3 zur Parallele. Vergl. die Bemerkungen von Weiss, Neutest. Theol. § 48, c., Anm. 3. Auch Leighton z. d. St. Es ist also nicht wohl in Abrede zu stellen, dass das „hinsichtlich Geistes" hinüberspielt in ein „vermöge Geistes", ja es lassen sich Fleisch und Geist als die Bedingungen betrachten, unter welchen einerseits ein Getödtetwerden, anderseits eine Lebendigmachung erfolgen konnte, und ohne die weder das Eine noch das Andre möglich wäre. Vergl. betreffend die angenommene Modifikation des Sinnes die nähere Rechtfertigung in meiner Schrift, S. 18 f. — Einer ähnlichen Anschauung wie bei Hofmann begegnet man auch bei Schott (S. 216 ff.); dass es aber derselben an grammatischer Bestimmtheit und Klarheit fehlt, dürfte schon aus der Erklärung ersichtlich sein, die Dative seien als allgemeine, adverbiale Näherbestimmungen anzusehen. — Wem die Annahme einer Modifikation des Sinnes unstatthaft erscheint, trotzdem dass ohne das vorausgehende σαρκί man schwerlich über die

[1]) Diese Leiblichkeit des neuen Lebens zu betonen, ist nun gerade hier jedenfalls kein Grund.



Digitized by Google

Bedeutung von πνεύματι im Zweifel wäre, der wird sich für Bengels Auffassung entscheiden.

Man hat auch die Frage, ob ζωοποιηθεὶς πνεύματι sich direkt auf die Auferstehung beziehe, bald bejahend, bald verneinend beantwortet. Nothwendig ist jedenfalls diese Beziehung nicht; wenn sich auch die Lebendigmachung in der Auferstehung vollendete, so hat sie doch nicht mit ihr begonnen. Davon, dass Christus das V. 19 f. Erwähnte im Todeszustand vollbracht, ist natürlich unter keinen Umständen die Rede, ob man ζωοποιηθείς ausschliesslich auf die Auferweckung einschränke oder nicht, weshalb die Letzteres thun, den Auferstandenen zwar vor dem Verlassen des Grabes, allein in verklärter Leiblichkeit zu den Geistern hingehen lassen, wozu aber ἐν ᾧ (πνεύματι) weder nöthigt, noch passt, und wessen es auch bei einer weniger engen Fassung des ζωοποιηθεὶς πνεύματι gar nicht bedarf, selbst wenn man, wie allerdings gefordert ist, für jenen, wie sich zeigen wird, rettenden Hingang die schon geschehene Erhebung des Geistes zur vollen Lebenskraft oder die absolute und darum auch lebendigmachende Lebendigkeit des Geistes voraussetzt.

Ganz ablösen nämlich wird man das ἐν ᾧ **V. 19** von jeder Beziehung auf das mit πνεύματι unlöslich verknüpfte ζωοποιηθείς nicht können, am wenigsten, wenn mit diesem Participium gesagt ist, dass Christus auch hinsichtlich des Geistes einer Neubelebung und Erhebung aus Schwachheit und Todesumnachtung bedurfte und theilhaft wurde. Dann kann ja der Erlöser vollends nur als ζωοποιηθείς und als in dem Geiste, hinsichtlich dessen er solche Neubelebung erfahren, zu jenen Geistern predigend hingegangen gedacht werden. Wenn ferner καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν dem ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ V. 18 entspricht, so kann das πνεῦμα, in dem Christus zu jenen Geistern hingieng, nicht wohl ein anderes sein, als dasjenige, das ihn zu einem das προσάγειν τῷ θεῷ ermöglichenden πάσχειν, resp. ἀποθνήσκειν περὶ ἁμαρτιῶν befähigte, und vermöge dessen dann auch seine Neubelebung geschehen konnte und geschah — und es muss weiter unter jener Geisterpredigt eine der auf Grund des Versöhnungsleidens und der Wiederbelebung Christi geschehenden Heilsanbietung und Taufrettung entsprechende, erlösungskräftige Predigt verstanden sein. Dann aber ist theils der ζωοποιηθεὶς πνεύματι das Subjekt in V. 19, theils der Erwerb des θανατωθῆναι und besonders des „περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων“ vorausgesetzt, und die Hadesfahrt ist wirklich und nach dem Versöhnungstod und der Wiederbelebung geschehen. καί in V. 19 findet alsdann durch die Parallelisirung der doppelten Heilsthätigkeit des gestorbenen und wiederbelebten Christus für die Lebenden und auch für jene bewussten Todten seine genügende Erklärung

Digitized by Google

und ist nicht auf Kosten dieses schönen Zusammenhangs mit Zezschwitz und Huther zu ζωοποιηθείς in Beziehung zu setzen: der, von dem das Lebendiggemachtsein ausgesagt worden, habe auch das gethan, eben als ζωοποιηθείς, als Auferstandener, wie jene Ausleger verstehen. Uebrigens erhellt auch bei dieser grammatisch und logisch möglichen Auffassung des καί wenigstens so viel, dass das in V. 19 Enthaltene nicht hinter das ζωοποιηθῆναι und θανατωθῆναι in die Zeit Noahs zurückverlegt werden und von dem präexistenten Christusgeist ausgesagt sein kann, wie Schweizer und Hofmann mit Andern (z. B. von Neueren: Besser, A. Zahn, Wichelhaus, v. Soden etc., von Aelteren ausser den in Schweizer's Schrift Genannten Erzbischof Leighton) annehmen.

Dass πνεύματα die Seelen Abgeschiedener bezeichnen sollen, nennt Schweizer (S. 15) einen sonst im N. T. unerhörten Sprachgebrauch, und Hofmann bemerkt (S. 127), der Ausdruck τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα könnte an sich Geistwesen der Art bezeichnen, dass man sich an das, was 2. Petr. 2, 4 zu lesen steht, erinnert fände. Kein Wunder, dass man wirklich die beiden Stellen parallelisirt und, weil in jener auf Aussagen des Henochbuches angespielt ist, auch hier eine Bezugnahme auf den in demselben weiter ausgemalten, in Gen. 6, 1 ff. gesuchten Mythus gefunden hat. Nach Baur wäre offenbar schon wegen des Ausdrucks πνεύματα nicht von Menschen, sondern von gefallenen Engeln die Rede; bei Ewald, der auch Anspielung auf das Buch Henoch annimmt, kommt es zu solcher Behauptung nicht, indem er von „den Menschen zu Noahs Zeit" redet, also wohl jenes Riesengeschlecht, nicht die „Wächter" (die Engel) versteht. Vergl. Spitta, 2. Br. des Petr. und Judas, S. 145: „Die jüdische Tradition betrachtet das Fluthgericht wohl als eine Strafe für die Engelkinder, die nephilim (Gen. 6), nie aber, soviel ich weiss, für die Engel selbst." Es können auch wirklich, verhalte es sich im Uebrigen hinsichtlich einer Bezugnahme auf Henoch wie es wolle, unter den πνεύματα ἐν φυλακῇ die in der Hölle gefesselten Verführer-Engel darum nicht gemeint sein, weil von diesen in jenem Apocryphon so die Rede ist, dass jeder Gedanke an Rettung ausgeschlossen erscheint, und dass die in unserer Stelle gegebene Beschreibung ἀπειθήσασί ποτε in jedem Fall viel zu mild wäre. Diess Zweite ist gegen Baur zu erinnern, das Erste anerkennt er selbst, indem er das κηρύσσειν als eine mit dem εὐαγγελίζεσθαι nicht zu verwechselnde Gerichtspredigt erklärt. — Anders steht es freilich mit den menschlichen Zeitgenossen Noahs; zu diesen, aber wie die Bibel sie schildert, und nicht wie sie nach dem Buche Henoch sich gegenseitig morden (namentlich eben jene Riesen die übrigen Menschen und auch sie sich unter einander), passt unser Text. Man wird also unter πνεύματα die Geister der Abgeschiedenen zu verstehen haben, wie sie sonst etwa ψυχαί ge-

Digitized by Google

nannt werden (Apoc. 6, 9. 20, 4), während diese Bezeichnung hier gleich nachher in V. 20 für die in der Fluth geretteten, lebendiggebliebenen Menschenseelen steht. Eine genaue Parallele zu jener durch den Zusammenhang indizirten Bedeutung von *πνεύματα* lässt sich allerdings kaum beibringen, doch darf immerhin an Hebr. 12, 23 und wohl auch an Luc. 24, 37. 39, weniger hingegen an Hiob 4, 15 (LXX) erinnert werden. Vergl. auch in den griechischen Henoch-Fragmenten (bei Dillmann, das Buch Henoch, S. 84): *πνεύματα τῶν ψυχῶν τῶν ἀποθανόντων.*

Auch für *φυλακή* lässt sich, wie Schweizer (S. 15 f.) mit Recht bemerkt, die Bedeutung: „unterirdisches Gefängniss" oder „Strafort im Todtenreich" durch den Sprachgebrauch nicht mehrfach belegen; dennoch ist es durch den Zusammenhang gefordert, an einen Zustand oder Ort der Haft zu denken, und dann dürfte doch an die vereinzelte Parallele Apoc. 20, 7 zu erinnern sein, wo vom Satan gesagt wird: *λυθήσεται ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ;* und gerade diese Stelle, wiewohl auf den Satan sich beziehend, liesse sich mit Rücksicht auf V. 10 für die Deutung des Wortes nicht gerade auf die Hölle, sondern auf ein einstweiliges Gefängniss, das allerdings dort ein dem Satan angemessenes wäre, daher auch *φυλακὴ αὐτοῦ* hiesse, in Anspruch nehmen, und es wäre also dadurch die Vorstellung von andersartigen, ebenfalls einstweiligen Strafgefängnissen, „Geisterkerkern" nicht eben ausgeschlossen, und ebensowenig eventuell die Möglichkeit einer Befreiung aus solchen. Ob hier an diese letztere Möglichkeit in Wirklichkeit zu denken sei, kann der Ausdruck *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι* weder wahrscheinlich machen, da er an und für sich allerdings nur an eine Aufbewahrung bis zur endgültigen Verurtheilung und Bestrafung, ob auch in peinvoller Haft, denken lässt, noch aber auch von vorneherein verneinen, wenn andere Umstände an jene Möglichkeit zu denken nöthigen.

Und diess ist hier wirklich der Fall, da von einem Hingang Christi zu jenen Geistern und von einer an sie gerichteten Predigt die Rede ist. Denn man hat keine Ursache, *κηρύσσειν* in einem andern Sinne zu nehmen, als es sonst immer gebraucht wird, nämlich von der Reichs- oder Evangeliumsverkündigung, auch wo es absolut steht (z. B. Marc. 1, 38. R. 10, 14 f. Cf. Barn. 8, 3). Mit Ignorirung dieser Stellen behauptet Hölemann, letzte Bibelstudien, S. 581 f., dass *κηρύσσειν* nirgends absolut von der evangelischen Predigt vorkomme. — An unserer Stelle entscheidet übrigens der Zusammenhang. Wäre es nicht diesem ganz zuwider, eine Besieglung des Gerichtes für die Geister Solcher anzunehmen, die doch gar nicht speziell gegen Christum sich widerspänstig bewiesen, nachdem vorher nur von dem, was Christus für Ungerechte und Sünder gethan, wozu er getödtet und wozu er wiederbelebt

Digitized by Google

worden, die Rede gewesen. Kann man das darauffolgende Thun des Wiederbelebten in dem Geiste, hinsichtlich dessen oder vermöge dessen die Wiederbelebung erfolgt war, ganz von dem Zweck der Wiederbelebung ablösen? Hölemann redet (a. a. O.) von einem „strafenden, durch die unvermuthete Erscheinung der pneumatischen Herrlichkeit dieses Predigers furchtbar überführenden" *κηρύσσειν*, von einer „erschütternden persönlichen Erscheinungspredigt von dem absoluten Siege des schuldlos Leidenden" etc. Aehnlich Zezschwitz und Schott. Aber wozu diese Demonstration des Christus im Geiste vor Solchen, die sich ja gar nicht durch ungläubige Verkennung des Christus im Fleische versündigt? — Es mag zugegeben werden, dass *κηρύσσειν* „an sich ein nur formeller Begriff sei, dessen Inhalt dem Context zu entnehmen" (S. 582), aber ist denn der Context identisch mit dem „motivirenden Particip *ἀπειθήσασι*, dem das fehlende nähere Objekt hier zu entnehmen sei?" (S. 581). Kann nicht *ἀπειθεῖν* eine Busspredigt mit Heilsanbietung so gut motiviren wie eine Gerichtspredigt? Dass es bei der Aufnahme derselben natürlich nicht ohne Beschämung und Zerknirschung abgieng, versteht sich von selbst, aber dadurch ist die Predigt nicht als damnatorische indizirt. Man kann völlig zugeben, dass die Predigt zunächst vorherrschend als eine überführende und richtende gedacht ist, wenn nur der Weg der Umkehr durch Busse zur Rettung offen bleibt (vgl. Bengel). — Es ändert auch an der Sache nichts, wenn Schott in der Rec. meiner Schrift (Theol. Lit.-Bl., 1886, Nr. 20, S. 197 f.) meine Folgerungen aus dem Context dadurch zu entkräften sucht, dass er mir vorwirft, ich gehe nur vom Zusammenhang des V. 18 mit V. 17 aus, während der letztere Vers doch selbst durch ebenso enge Causalverbindung von V. 16 her bestimmt sei; denn V. 16 ist in Uebereinstimmung mit 2, 12 zu erklären, wo freilich Schott bei seiner unnatürlichen Erklärung des *δοξάσωσιν* und der davon abhängigen der *ἡμέρα ἐπισκοπῆς* (s. oben z. d. St., S. 102 f.) die Möglichkeit einer Bekehrung ebenfalls ausgeschlossen findet. — Die Heilsanbietung ist hienach unzweifelhaft. Wenn aber Schweizer, der diess S. 17 anerkennt, S. 26 den Schluss: „weil diesen Geistern von Christus das Evangelium geprediget worden, so müsse die Rettung einiger doch wohl möglich sein", einen gewagten nennt, und vielmehr erinnert, wie Petrus nicht die leiseste Andeutung gebe von solch einer Errettung, ja wie er überall gar nichts von diesen Geistern oder ihrem Verhalten zu Christi Predigt sage, so rührt diess Schweigen daher, dass eben betont sein soll, wie für diese Unglücklichen noch etwas geschehen vermöge überschwänglicher Gnade (auch nach verscherzter Gotteslangmuth), nicht aber wie sie es aufgenommen. Dass jedoch die Haltung derselben bei einer zweiten Gnadenanbietung so viel wirksamerer Art eine andere gewesen sein dürfte, möchte doch aus Mtth. 11, 21—24

Digitized by Google

zu entnehmen sein. Die Möglichkeit einer Errettung zum Mindesten scheint immerhin durch den Hingang und durch die Predigt Christi, die doch nicht von vorneherein umsonst sein kann, vorausgesetzt zu sein.

Anders hingegen als in meiner Schrift, S. 26, muss ich jetzt über πορευθείς urtheilen, und zwar hauptsächlich wegen des dort übersehenen Parallelismus mit dem πορευθείς in V. 22. Wie dieses auf eine Himmelfahrt sich zu beziehen scheint, so jenes auf eine wirkliche, als Lokalveränderung vorgestellte Hadesfahrt, nicht nur auf ein Hingedrungensein der Kraft des Geistes Christi, vermöge dessen er von den Todten auferstanden, bis zu den Todten (Calv.). Die letztere Auffassung genügt zwar religiös vollkommen, wird aber der Vorstellung des Textes nicht ganz gerecht. — Dessenungeachtet aber erblicke ich den leitenden Gesichtspunkt nicht in Aussagen darüber, was an der Person Christi geschehen, sondern vielmehr in der Namhaftmachung, wem das Heil durch den wiederbelebten und erhöhten Christus zugewendet worden.

**V. 20** haben wir das ἀπειθήσασί ποτε wiedergegeben: einst ungehorsam gewesenen. Wäre die Anknüpfung eine bloss relativische oder sollten gar diese einst ungehorsam gewesenen Geister im Unterschied von andern hervorgehoben werden, so dürfte der Artikel nicht fehlen. Es handelt sich aber darum, diese Geister näher zu charakterisiren als „einst ungehorsam gewesene, da die Langmuth Gottes etc.", weil in solcher Charakterisirung zugleich die Rechtfertigung solchen Thuns Christi lag. (Ganz ähnlich fehlt auch V. 18 bei δίκαιος und ἀδίκων der Artikel: „als ein Gerechter für Ungerechte".) In anderm Zusammenhang macht Schweizer darauf aufmerksam, wie Petrus offenbar auf diesen zweiten Dativ als den ihm besonders wichtigen hineile (S. 43); könnte nicht auch diess Hineilen das Fehlen des in unserm Brief ohnehin sparsam gebrauchten Artikels miterklären helfen? So nöthigt denn dieses in keinem Fall zu der die Hadesfahrt beseitigenden, das κηρύσσειν in die Zeit des ἀπειθεῖν zurückverlegenden Uebersetzung: als sie einst sich ungläubig zeigten (Schweizer, S. 23). Aoristische Participien haben plusquamperfektische Bedeutung neben dem ebenfalls aoristischen Hauptverbum, und jedenfalls müsste man bei Zurückverlegung des κηρύσσειν den aor. als aor. ingress. fassen: als sie einst angefangen hatten, sich ungläubig zu erzeigen, was wiederum einen schiefen Sinn geben würde. Zur Deutlichkeit kommt übrigens noch ποτέ hinzu, wodurch vollends die schliesslich auch von Hofmann aufgegebene Deutung: obgleich sie nicht gehorsamten, oder: ohne dass sie gehorsamten, verunmöglicht wird. — Mit Rücksicht auf den Hauptanstoss an der eine Hadesfahrt anerkennenden Erklärung, dass nach dem Tode noch jenen Sündern eine Gnadenthüre soll geöffnet worden sein, während sie doch mit Gottes Langmuth im Leben ein

Digitized by Google

Spiel getrieben (vergl. z. B. Hofmann), darf hingegen wohl auf den milden Ausdruck für ihre Verständigung: ἀπειθήσασι hingewiesen werden, und es ist kaum dem Gedanken des Textes gemäss, mit Ewald von „den Geistern der ärgsten Sünder der Urzeit" zu reden, „die Teufeln gleich gefesselt in der Unterwelt sassen". So wird denn auch die Zeit Noahs schwerlich deshalb als eine solche charakterisirt, wo Gottes Langmuth zuwartete, um die Schuld jener Ungehorsamen als eine umso grössere erscheinen zu lassen, in welchem Fall dann allerdings Hofmann Recht zu geben wäre, es liesse sich nicht begreifen, dass Christus solchen noch Heil angeboten; sondern sie soll wohl durch jene Charakterisirung einfach mit der Gegenwart des Apostels parallelisirt werden, wo auch Gottes Langmuth bis zum Gericht nur noch kurze Zeit zuwartet (so Hofmann selbst S. 134). Und dass jenes Warten nur bei so Wenigen (acht Seelen) Erfolg hatte, ist für die erbarmende Liebe Christi umso mehr Beweggrund, noch etwas für die damals umgekommene Menge zu thun. Hofmann freilich bemerkt nachher bei ἀντίτυπον (S. 136): „Die Betonung der geringen Zahl derer, welche in die Arche geborgen wurden, bringt mit sich, dass zur Gegenbildlichkeit des die Christen rettenden Wassers auch die verhältnissmässige Kleinheit der Zahl derer, welche gerettet werden, und somit auch das Geschick gehört, welchem diejenigen anheimfallen, die jetzt der Predigt Christi nicht gehorsamen", und schon vorher S. 134: „angesichts der Wenigen, die in die Arche geborgen wurden, kann es nicht befremden, wenn auch in das Haus der Rettung, welches jetzt hergestellt wird, um uns gleich der Arche Noahs in eine neue Welt zu tragen, nur Wenige geborgen werden. Bei Hofmann begreift es sich leicht, dass auch in dem ὀλίγοι ein Typus erblickt wird; aber auch Huther bemerkt: dieses Moment ist wohl deshalb so stark betont, um dadurch einerseits auf die grosse Zahl der Umgekommenen und anderseits auf das zu erwartende Verhältniss beim letzten Gericht hinzudeuten, ähnlich Ewald (7 Sendschr.), S. 47 und Steiger, S. 369 — ein Beweis, wie auch bei sonst diametral entgegengesetzter Auffassung die Gesichtspunkte wunderlich sich begegnen. Die Annahme hätte allerdings eine Stütze an der sonstigen Anschauung des Briefes (cf. 4, 18). Allein durch unsere oben aus unserer Auffassung des Zusammenhangs heraus gegebene Erklärung erscheint die Erwähnung der kleinen Zahl der damals Geretteten ebenso gut motivirt.

Die Erinnerung an jene einstige Errettung Weniger vom ersten Weltgericht wird eingeleitet durch den Hinweis auf den in der Zeit, da Gottes Langmuth zuwartete, stattgefundenen Archenbau. εἰς ἣν — διεσώθησαν δι' ὕδατος ist sodann eine keine erheblichen Schwierigkeiten verursachende, prägnante, zeugmatische Redeweise, die bei der amphibolischen Bedeutung der Präposition εἰς (cf. Winer s. v.)

Digitized by Google

umso leichter möglich ist und etwa folgendermassen sich auflösen lässt: *εἰς ἣν ἐσώθησαν καὶ δι' ὕδατος διεσώθησαν* (wenn man [mit Schott] in dem *δια* —, was übrigens nicht nöthig [cf. 1. Clem. 9, 4], die gelungene, gründliche Errettung angedeutet finden will), oder noch einfacher: *εἰς ἣν εἰσελθόντες διεσώθησαν.* Hingegen ist fraglich, wie *δι' ὕδατος* zu nehmen sei, ob lokal: durch Wasser hindurch, oder instrumental: mittelst Wassers. Erlaubte der Sprachgebrauch, in dem *διεσώθησαν* das *δια* zu pressen, so spräche diess für die erstere Fassung, und das Rettungsmittel wäre die Arche. An diese denkt dann auch Schweizer bei *ὅ* V. 21, das er, unbeschadet der Rückbeziehung auf die feminine Arche, von *βάπτισμα* attrahirt sein lässt, während Steiger, der *δι' ὕδατος* ebenfalls „durch's Wasser hindurch" erklärt, nun gleichwohl bei *ὅ* nicht an die ganze Begebenheit jener Archenrettung oder speziell an die Arche, sondern an das Wasser der Sündfluth denken will, freilich, wie Weiss (S. 312, Anm. 2) mit Recht sagt, in „höchst unklarer und spielender Erklärung". Wenn nun diess allerdings grammatisch das Einfachste ist, so wird man alsdann schon in *δι' ὕδατος* consequenter Weise das Sündfluthwasser als Rettungsmittel für Noah und die Seinen bezeichnet finden und sich also für die instrumentale Fassung entscheiden.

Dann aber genügt wohl, wie Steiger (S. 367) mit Recht andeutet, die Bemerkung von Vatable und neuerdings Weiss (a. a. O., S. 313), dem Huther (auch Schott) folgt, nicht, dass ja das Wasser die in der Arche Geborgenen trug und dadurch vom Untergang errettete, sondern es muss entweder mit Ewald gesagt werden, „dass das Wasser jener Sintfluth sehr wohl nach dem Ursinne der Sage selbst als das grosse, mächtige Reinigungswasser der ältesten Welt, für die neue Welt aber im Sinne der Christen als ein Vorbild der Taufe gelten konnte", — im Buche Henoch (Cap. 10) ist das Fluthgericht als eine Heilung und Reinigung der Erde dargestellt — oder es muss die Taufe, dieses eigentlich errettende Wasser, als der durchaus beherrschende und nun auch auf das Fluthwasser, sofern Noah in ihm am Leben erhalten blieb, uneigentlicher Weise übertragene Gesichtspunkt angesehen werden. Die Wirkung des nämlichen Wassers für die Menge der Ungläubigen wäre dann eben bei dem *διεσώθησαν δι' ὕδατος* übersehen.

Wasser ist's nun, fährt **V. 21** fort, was gegenbildlich auch euch jetzt rettet, (nämlich) eine Taufe. Soll die richtige Auffassung nicht verfehlt werden, so muss zuerst *σώζει* erklärt sein. Denn offenbar kommt es dem Verfasser dem Zusammenhang nach vornehmlich darauf an, zu zeigen, wie die Taufe als Antitypus in der Gegenwart rette, und nicht darauf, sie nach ihrem eigenthümlichen Wesen umfassend zu beschreiben. *σώζει* nun entspricht dem *διεσώθησαν* und muss somit in einem diesem parallelen Sinne genom-

Digitized by Google

men werden. Dabei um der Taufe willen an die durch dieselbe etwa vermittelte Sündenvergebung zu denken, mag zwar dem engeren Zusammenhang mit βάπτισμα gemäss sein, passt aber umsoweniger zu dem weiteren Zusammenhang des Ganzen. Weiss (S. 303 f., 310) findet mit vollem Recht einzig und allein die Beziehung auf „die im messianischen Gerichte erfolgende endgültige Errettung" contextgemäss, man beachte nur die unverkennbar vorliegende Parallelisirung der Archenrettung beim ersten Weltgericht und der Taufrettung bei dem als unmittelbar bevorstehend vorgestellten zweiten, worüber später noch einlässlicher wird gehandelt werden, und erinnere sich überdiess auch an den Gebrauch des Begriffes σωτηρία im 1. Capitel (V. 5. 9) und unten 4, 18. Von subjektiver Rechtfertigung und Begnadigung ist also nicht die Rede. Zum Wortlaut und Gedanken vergleiche man, wie es Herm., Vis. III, 3 mit Bezug auf die Taufe heisst: ἡ ζωὴ ὑμῶν δι' ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται. Bemerkenswerth ist auch, wie Clem. Rom. I. ad Cor. c. 9 gesagt wird, Noah habe der Welt eine Wiedergeburt (παλιγγενεσία) gepredigt, und wie letztere wohl als durch die Fluth sich vollziehen sollend gedacht wird. An eine Aufforderung zur Wiedergeburt im sittlichen Sinn, d. h. zur Bekehrung kann nicht gedacht sein. (Cf. 2. Petr. 2, 5.) Leicht konnte so dann auch das Medium der einstigen kosmischen Wiedergeburt als Typus der ethischen Wiedergeburt, d. h. der Taufe, angesehen werden, wie diess in unserer Stelle (V. 21) geschieht. In Tit. 3, 5—7 scheint bei παλιγγενεσία neben der Beziehung auf die ethische Wiedergeburt der durch den sonstigen Gebrauch des Wortes sehr nahe gelegte Seitenblick auf Auferstehung und Verklärung, also eine eschatologische Beziehung nicht ausgeschlossen zu sein, und es ist hinwiederum hiemit zu vergleichen, wie bei Petrus an unserer Stelle die Taufrettung zur Auferstehung und Erhöhung Christi in Beziehung gesetzt wird. — Zu beachten ist gleichfalls, wie 1. Cor. 10, 1. 2 der die Israeliten rettende, für die Aegypter aber verhängnissvolle Durchgang durch's rothe Meer als eine Taufe bezeichnet, das Wasser also unter ähnlichem Gesichtspunkt wie an unserer Stelle als Typus verwendet wird. — Da endlich eine Vertrautheit des Verfassers unseres Briefes mit dem Römerbrief unzweifelhaft ist, so dürfte R. 6, 4 vielleicht nicht ohne Einfluss auf die hier entwickelte Anschauung von der Taufe gewesen sein als von dem Wasser, das, wie einst sein Vorbild, das Sündfluthwasser, theils Untergang, theils Rettung brachte, so heute noch durch Ertödtung des alten Menschen und Seelenrettung zum neuen Leben in dieser doppelten Beziehung wirksam ist, und zwar in letzterer durch Vermittlung der Auferstehung Christi, die ebenfalls in beiden Stellen Erwähnung findet; und es dürfte daher der von Hofmann (S. 135 u. und 136 o.) abgewiesene Gedanke De Wette's (nach Calvin) doch nicht so ganz

Digitized by Google

verwerflich sein; am wenigsten wenn in 1. Petr. 3, 21—4, 1 eine durchgängige Beziehung auf R. 6, 4—7 wahrgenommen wird. Allerdings ist unserm Brief der paulinische Gedanke eines mit Christo Sterbens und Auferstehens, wie ihn De Wette hineinträgt, mindestens nach seiner ersten Hälfte fremd. Vergl. Weiss, a. a. O., S. 303, 311 ff. Weiter dürfte man jedenfalls im Parallelisiren nicht gehen als Luther, der z. d. St. bemerkt (nach Weiss, S. 311): „Jenes Wasser hat daselbst Alles, was da lebt, Menschen und Thiere ersäuft; also ersäuft die Taufe auch alles, was fleischlich und natürlich ist und macht geistliche Menschen.

Was nun die Charakterisirung der Taufe durch *οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν* anbetrifft, so macht der negative, erste Theil keine Schwierigkeit. Nachdem hervorgehoben ist, dass auch in der Gegenwart Wasser, nämlich in der Gestalt einer Taufe, rette, wird zuerst gesagt, dass letztere, sofern sie errette, nicht etwa ein Ablegen von Fleischesschmutz, also eine äusserliche Leibesreinigung sei. Diess die gewöhnliche Construktion, welcher die Einen (schon Bengel; auch Huther u. Winer-Lünemann, S. 180) wegen der Wortstellung eine andere vorziehen, wonach *σαρκός* gen. subj. wäre und der Gedanke herauskäme, dass nicht das Fleisch seinen Schmutz in der Taufe ablege; für den Sinn offenbar gleichgültig. In welcher Eigenschaft rettet denn vielmehr die Taufe? Insofern sie ist *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*. Dem nachdrücklich vorangestellten *σαρκός* entspricht das ebenfalls vorangestellte *συνειδήσεως ἀγαθῆς*; aber diese nachdrückliche Entgegensetzung zeigt nur, dass es sich bei der Taufe um eine Angelegenheit des inwendigen Menschen handelt, während sie noch ganz im Unbestimmten lässt, ob bei *συνειδήσεως ἀγαθῆς* nun gerade an eine innerliche Reinigung des Gewissens im Gegensatz zur Leibesreinigung zu denken sei, wie auch: ob *συνειδήσεως ἀγαθῆς* zu *ἐπερώτημα* im Verhältniss eines gen. subj. oder obj. stehe, indem ja auch *σαρκός* verschieden genommen werden kann und überhaupt der Parallelismus nicht soweit ausgedehnt sein muss. Was heisst nun aber *ἐπερώτημα*? Von der Wortbedeutung „Frage“ aus entwickelt sich die weitere: „Bitte, Begehren, Gesuch,“ in welchem weiteren Sinn jedenfalls das verb., wenn nicht Mtth. 16, 1, so doch sicher Ps. 137, 3 vorkommt; das subst. kommt im N. T. sonst gar nicht und in LXX nur Dan. 4, 14 als Uebertragung von *sche'êltâ'* vor. Ebenfalls als Ableitung aus der Grundbedeutung ist die technische Bedeutung des späteren Juristen-Griechisch zu betrachten: stipulatio, die förmliche Anfrage bei Jemandem, ob er etwas förmlich angeloben wolle, weiter: der Contrakt, der dadurch entsteht, dass ich Jemand frage: Versprichst Du das und das? und er antwortet: ich verspreche es; so dann auch: die verlangte Angelobung, das Handgelöbniss. Hie-

Digitized by Google

nach verstehen denn hier viele Ausleger die Nachfrage wegen eines guten Gewissens, d. h. die Aufforderung zur Angelobung eines solchen und dann weiter die Angelobung selbst. Allein einerseits ist die Berufung auf einen so späten technischen Sprachgebrauch von sehr zweifelhaftem Rechte, anderseits hat Weiss mit Grund eingewendet, statt *συνειδήσεως ἀγαθῆς* wäre als gen. obj. zu dem so verstandenen *ἐπερώτημα* das dem Petrus so geläufige *ἀναστροφῆς ἀγαθῆς* zu erwarten. Und in der That müsste genau die Bewahrung eines guten Gewissens verstanden werden, von der allein die Angelobung ausgesagt werden könnte.

Namentlich wegen des sehr spezifischen, für das neue N. T. nicht wahrscheinlich zu machenden Sprachgebrauchs sind die besonnensten Exegeten der Bedeutung: „Angelobung" entgegengetreten und haben erklärt: Bitte um ein gutes Gewissen oder Verlangen nach einem solchen, als das menschlicherseits für den Empfang der Taufe Geforderte. So Weiss (a. a. O., S. 318), Hofmann (S. 139), Gess (a. a. O., S. 401) und Andere. Man versteht dann unter *συνείδησις ἀγαθή* das durch die Sündenvergebung gereinigte, gut gewordene Gewissen, und das Rettende der Taufe ist die Gewährung der erbetenen Gewissensreinigung (Hofmann, S. 140), oder gründet sich darauf (Weiss, S. 304). Allein das gute Gewissen direkt und ausschliesslich vom Bewusstsein der Versöhnung zu verstehen, hat wenigstens in unserm Briefe keinen weiteren Anhaltspunkt, namentlich nicht in dem 16. Vers unseres Capitels, worauf doch nach Hofmann (!) unsere Stelle sich zurückbeziehen soll. Es mag zwar eine entgegengesetzte Einseitigkeit sein, mit Huther *συνείδησις ἀγαθή* als „das Bewusstsein lauterer Gesinnung" oder als „das Bewusstsein, nach Gottes Willen das Gute aufrichtig zu wollen" (nach Hebr. 13, 18) zu definiren und die Beziehung auf die Sündenvergebung auf der Seite zu lassen. Siehe die Gegenbemerkungen bei Hofmann, S. 138, anschliessend an Hebr. 10, 2. 22. 9, 14. Immerhin ist es keineswegs ohne Weiteres einleuchtend, dass *συνείδησις ἀγαθή* hier direkt das von der Schuldbefleckung gereinigte Gewissen als Objekt des Verlangens oder der Bitte bezeichne.

Von dieser Erwägung aus bin ich in meiner Schrift von der Fassung des gen. als eines objektiven überhaupt abgegangen und habe die *συνείδησις ἀγαθή* als das Subjekt des *ἐπερωτᾶν* verstanden. Dabei liess ich aber das gute Gewissen nicht mit Reuss als „aufrichtiges Versprechen der Besserung" der Taufe vorausgehen, sodass dann rationalistisch die in dieser erlangte Sündenvergebung die Gewährung des *ἐπερώτημα* wäre. Sondern ich verstand *συνείδησις ἀγαθή* von dem durch die Taufe begründeten, sich ethisch bewährenden und bewahrenden Gewissen des Begnadigten. Geht nun die Anfrage oder das Ansuchen und Begehren von dem guten Gewissen aus (*σ. α.* gen. subj.), so frägt es sich dann, um was an-

Digitized by Google

gefragt oder nachgesucht wird bei Gott, und als Antwort ergab sich aus dem Zusammenhang: um die Errettung. Es wäre dann die Meinung die, dass die Taufe als rettende nicht leibliche Reinigung sei, sondern die Anwartschaft auf die göttliche Errettung begründe, oder die Versetzung in einen Hoffnungsstand gegen Gott, wie er auf dem guten Gewissen als in der Taufe hergestelltem und im Wandel bewahrtem beruht und die Enderrettung in sicherer Aussicht hat (vergl. Hebr 10, 22. 23). Hat die Taufe den Grund gelegt zu einem guten Gewissen und erinnert sie stets, heilig mahnend und verpflichtend, sich in demselben zu bewahren, so macht sie die Getauften weiter zu Gesuchstellern an Gott, und Objekt der Gesuchstellung ist die Erlangung der σωτηρία. Die Taufe kann aber selber solch ein Ansuchen an Gott heissen, weil sie dazu berechtigt.

Diese in verschiedenen Variationen schon von Gerhard, Leighton[1]) und Bengel, dann von Steiger, Besser, Schmid, auch, wie mir bei Abfassung meiner Schrift noch nicht bekannt war, von v. Zezschwitz, und besonders von Ewald vertretene Anschauung (s. m. Schr. S. 39 f.) wurde vielfach missverstanden. Der Einwand, das

---

[1]) Er versteht: Anfrage eines guten Gewissens an Gott. „Diese Frage nun stellt das gute Gewissen an sich selber, und es antwortet auch sich selber, aber diess alles vor Gott, denn es handelt sich um die Verbindung des Gewissens mit Gott.“ Diess Fragen und sich Antwortgebenlassen bezieht sich aber nach ihm auf den geistlichen Zustand, weshalb er weiter von einer Selbstprüfung und Selbstverantwortung des durch die Taufe gereinigten, also guten Gewissens vor Gott (nicht etwa nur vor Menschen) redet als von der „Hauptsache der Taufe, dem Geist, der sich über das ganze Leben der Seele und über alle Gefühle des Herzens verbreiten soll. Der Wandel so vieler Menschen beweise es nur zu oft, dass sie mit Wasser, aber niemals mit Feuer und mit dem heiligen Geist getauft worden. Ihr in Schmutz und Sünde erstickte Gewissen könne sich nicht einmal vor den Menschen, viel weniger vor Gott verantworten. Um dem Sinn der christlichen Taufe und dieser „Frage eines guten Gewissens“ zu entsprechen, müsse man vor Allem auf die Wiedergeburt und die Heiligung des Menschen dringen; denn die Taufe sei das Siegel beider. „„Herr““, werde das gute Gewissen antworten, „„ich finde in dieser Seele nicht nur einen lebendigen Glauben an das Blut des neuen Bundes, durch welches sie dem Verderben entrinnen wird, sondern auch einen guten Grund, den sie von deinem h. Geist empfangen hat. Zwar ist noch manches Verderben in ihr; aber das macht sie traurig und betrübt; sie hasst es und ist in beständigem Kampf dagegen. Und wenn ich in dieser Seele auch noch keine besonderen Fortschritte in deiner Gnade finde, so weiss ich doch, dass sie sehnsüchtig nach diesen deinen höchsten Gütern verlangt, deinen Willen gerne erkennen und thun möchte, um dir zu gefallen, wenn sie dafür auch den Hass und den Spott der ganzen Welt auf sich laden sollte.““ Dann nehme der höchste Richter, der die Wahrheit dieses Zeugnisses kenne, es an als sein Werk und wolle es bis zu seiner Vollendung fortführen“. Die exegetische Begründung dieser Auslegung ist offenbar ungenügend, die ganze Betrachtung aber ächt alt-reformirt und hervorragend ernst und erbaulich.

Digitized by Google

gute Gewissen gehe nicht der Taufe vorauf, sondern sei Frucht derselben, trifft offenbar dieselbe nicht. Sagt man aber, dass die gegebene Erklärung nicht das Wesen der Taufe bezeichne, sondern eine entferntere Folge (Kesselring), so beruht dieser Einwurf auf der Voraussetzung, dass ἐπερώτημα das Wesen bezeichnen müsse, was nun doch genau genommen bei keiner Erklärung der Fall ist und auch nicht der Fall zu sein braucht, da vielmehr gesagt wird, in welcher Eigenschaft die Taufe vor dem Gericht rettet, also wie ihr Werth dabei sich geltend macht: als eines guten Gewissens Gesuch an Gott.

Dessenungeachtet ist es nun aber doch natürlicher, in Anbetracht dessen, dass die negative Bestimmung: οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου deutlich auf das Aesserliche des Taufaktes selber anspielt, auch in der positiven eine Aussage über etwas zu erblicken, was das Sichtaufenlassen selber charakterisirt, nicht bloss die empfangene Taufe voraussetzt und aus dem Getauftsein resultirt (ob auch nicht als „entferntere" Folge). Ein von ἐπερώτημα abhängiger gen. obj. entspricht theils dem gen. obj. σαρκὸς ῥύπου oder wenigstens ῥύπου, theils ist er durch den Sprachgebrauch des verb. ἐπερωτᾶν τι, τινά τι (cf. Mc. 7, 17) sehr wahrscheinlich gemacht. Die Bedeutung: „bitten, verlangen" ist nach den oben genannten Stellen gesichert. Aber auch die Grundbedeutung: „befragen", die namentlich bei Klassikern und in der LXX (Richt. 20, 18: ἐπερωτᾶν ἐν τῷ θεῷ) von der Gottbefragung, d. h. Orakelbefragung vorkommt, und in welcher auch das subst. ἐπερώτημα hie und da steht,[1]) — auch die Grundbedeutung dürfte vielleicht hier anwendbar sein, sodass entweder „auf Gott gerichtetes Verlangen nach einem guten Gewissen" oder „Gottbefragung um ein gutes Gewissen" übersetzt werden kann. (Vgl. Hebr. 11, 4 πίστει μαρτυρηθῆναι δίκαιον εἶναι, 7: πίστει χρηματισθῆναι betr. die Offenbarung von Fluthgericht und Archenrettung; auch R. 8, 16.) Kesselring treffend: „Die Taufe ist hier wohl nicht nach Seite der sakramentalen Gnadendarbietung, sondern der sakrifiziellen Gnadenbewerbung bezeichnet als das Gesuch an Gott um ein gutes Gewissen (im Sinn von Ps. 51, 11. 12)." — Das gute Gewissen ist sodann allerdings nicht speziell nur als das von der Schuldbefleckung gereinigte zu fassen, sondern als das Bewusstsein, zu Gott richtig zu stehen, wie es allerdings auf der Sündenvergebung, aber zugleich auch auf der ebenfalls durch die Taufe sich vermittelnden Wiedergeburt zu heiligem Wandel beruht. Die Taufe wäre dann hier unter demselben umfassenden Gesichtspunkt betrachtet wie Röm. 6, 4: als Gnadenmittel zur Bewirkung

[1]) S. Herm. Mand. 11, 2; das subst. ist kaum anders zu nehmen als das vorausgegangene verb.; gegen St. in der Rec. meiner Schrift, in der theol. Zeitschr. a. d. Schw. 1886, S. 190.

Digitized by Google

des in ihr symbolisirten geistlichen Sterbens und Auferstehens durch ethischen Vollzug, resp. als dem entsprechende Gnadenbewerbung; und dass jene Gedankenentwicklung des Paulus Röm. 6 dem Verfasser vorschwebte, liess sich schon, wie oben gezeigt wurde, wegen der Combination des rettenden Taufwassers mit dem zugleich rettenden und ersäufenden Fluthwasser leise vermuthen und wird vollends durch 4, 1 und 2 noch an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Es läge nun auch, ebenfalls im Blick auf Röm. 6, nahe genug, *δι' ἀναστάσεως I. X.* unmittelbar mit *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν* zu verbinden und ein „durch die Auferstehung J. Ch. vermitteltes, ermöglichtes, auf sie sich stützendes Begehren nach gutem Gewissen" zu verstehen (so Schott, S. 252, Kesselring a. a. O.). Und weiter wird man dann Schott gegen Hofmann, eben wegen der Beziehung auf Röm. 6, darin beistimmen müssen, dass die Vermittlung der Auferstehung Christi im selben Sinne wie dort zu denken sei, also nicht als eine Sündenvergebung, sondern als eine den neuen Lebensstand bewirkende (vergl. Schott, a. a. O. und m. Schr., S. 37). Allein es ist zu bedenken, dass *δι' ἀναστάσεως I. X.* nicht für sich allein steht, sondern im V. 22 wieder sein Anhängsel hat, das nun mit der endgültig rettenden Wirkung der Taufe in viel luciderem Gedankenzusammenhang steht, als mit dem in ihr stattfindenden Begehren nach einem guten Gewissen, und das daher auch zu Gunsten der Verbindung des *δι' ἀναστάσεως I. X.* mit der in *σώζει* (V. 21) ausgedrückten Hauptidee der messianischen Errettung entscheidet. In der That ist es ja die Auferstehung Christi, welche die Enderrettung garantirt, und vom erhöhten Herrn, dem alle Mächte unterworfen sind, geht der Allmachtsschutz aus, der sie durchführen und vollenden wird, wie schon 1, 3—5. 21 angedeutet, hier aber noch bestimmter ausgesprochen ist. Keineswegs nämlich soll nun

**V. 22**

den Gedanken noch weiter ausspinnen, dass Christus durch Leiden zur Herrlichkeit eingegangen, indem noch weitere Momente der Verherrlichung hinzugefügt werden (Huther), oder — gegen Schott gewendet — keineswegs „kehrt der Apostel nun wieder zu seinem Ausgangspunkt und Grundgedanken der ganzen Stelle (*ζωοποιηθείς*) zurück, dass Christus forthin in einem Leben steht, welches ihn, wie er bereits thatsächlich erwiesen hat, in den Stand setzt, sich zwiefältig, in richterlich verdammender wie in rettender Machtherrlichkeit zu erweisen". Denn dieser Gedanke ist eben nicht Hauptgedanke, sondern nur Hülfsgedanke, auch in V. 18 schon, und stellt sich nachher offenbar ganz in den Dienst einer Betrachtung über das Erlösungswerk; und nur der Uebergang von der Berufung auf das Vorbildliche des Leidens Christi zu jener kann — wenn man so will — eine Digression genannt werden, wie sie in-

Digitized by Google

dessen für jede Auslegung dieselbe bleibt. Nachher gruppirt sich Alles um den Begriff der messianischen Errettung, nicht, wie es bei Schott, auch bei Sieffert (a. a. O., S. 419) sich herausstellt, um den der unbeschränkten Macht des Auferstandenen und Verklärten, als deren besonders eklatantes Beispiel die „unterweltliche Predigt genannt wird" (Sieffert). Auch in dem ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν soll nach Sieffert weniger ein versöhnendes, stellvertretendes Todesleiden, als vielmehr die einmalige, prinzipielle Aufhebung der Sündenmacht, in προσάγειν τῷ θεῷ wiederum nicht die Herstellung der Gottesgemeinschaft durch Sühne, sondern die individuelle Heiligung zum Ausdruck gebracht sein. So tritt der Gesichtspunkt der Barmherzigkeitsthat und der Rettung ganz zurück hinter dem der unbeschränkten Macht. Baur, der in dem Descensus zu den gefallenen Engeln gar keine Rettungsthat sieht (Theol. Jahrb. S. 234, Vorl. über neutest. Th., S. 291), betrachtet vollends die christologischen Momente als die wesentlichen, das πορευθῆναι V. 19 u. 22 als die Hauptsache, die damit eingerahmten Zwischensätze nur als Nebenbestimmungen gegenüber dem Triumphzug durch Hölle und Himmel und dem Zusammentreffen mit den gefallenen und angelischen Geistesmächten bis zur Erhebung zum Sitzen zur Rechten Gottes.[1]) In prinzipiellem Gegensatz zu dieser Anschauung betrachten wir als leitende Grundidee die messianische Errettung, deren Erstlingsthat für ehedem Ungerettete, deren urzeitlicher Typus, deren antitypisches, gegenwärtiges Medium und deren überweltlicher Vollstrecker nach durchsichtiger Ideenassociation, wenn auch nicht nach logisch beherrschter Gedankenverbindung nach einander genannt werden, nachdem die jene Errettung ermöglichenden Heilsthatsachen des versöhnenden Todesleidens und der Wiederbelebung Christi hervorgehoben worden. V. 22 vervollständigt alsdann noch den Grundgedanken insofern, als hier durch den Hinweis auf den die Errettung vollendenden erhöhten Christus und seine absolute Machtvollkommenheit und Thronherrlichkeit die Grösse solcher Errettung in's Licht gestellt wird. — Was die Aussagen von V. 22 im Einzelnen betrifft, so ist die Uebereinstimmung mit Paulus evi-

[1]) Da St. in der Recens. meiner Schrift in der th. Ztschr. aus d. Schw. 1886, S. 190 meine Grundanschauung zu billigen scheint, begreife ich die Bemerkung nicht: Der Einfluss eines Apokryphums wie das Henochbuch ist doch wohl noch etwas ernstlicher zu erwägen, als es S. 23 vom Verf. geschehen ist. Denn die Annahme eines solchen Einflusses hat doch nur bei einer 2. Petr. 2, 4 entsprechenden Auslegung einen Halt. Dann aber handelt es sich um die gefallenen Engel, nicht Menschen, also nicht um die in der Fluth Umgekommenen (vergl. Spitta, oben S. 147) und um eine richterliche Manifestation (diess gegen Volkmar, der auch Henoch als Quelle und daneben doch eine Heilspredigt annimmt, theol. Jahrb. 1861, S. 115, auch Immer, neutest. Theol., S. 485).

Digitized by Google

dent (vergl. Röm. 8, 34. 38), sie beschlägt auch die wohl auf Gradunterschiede in absteigender Linie sich beziehende Reihenfolge, nicht bloss die Namen der Engelmächte (cf. 1. Cor. 15, 24 — Eph. 1, 21. Col. 1, 16, aber auch Ps. 103, 21. 148, 2 [LXX]; s. Meyer-Schmidt zu Eph. 1, 21). Auf dämonische Mächte und auf eine zwangsweise Unterwerfung ist durch nichts hingewiesen. Vielmehr kann hier (eher als bei 1, 12) an 1. Tim. 3, 16 (*ὤφθη ἀγγέλοις*) erinnert werden. Wenn endlich *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν* eine der ältesten für die Himmelfahrt anzuführenden Stellen ist, so lässt sich ihr doch keine irgendwie bestimmte Vorstellung des Factum's entnehmen, indem sie nichts Anderes als das auch in den paulinischen Stellen vom Sitzen zur Rechten Gottes Vorausgesetzte aussagt. Zu V. 22 vergl. endlich oben S. 52 (zu 1, 12 am Ende).

**Zusatz.** Die so vielfältigen Abweichungen in der Auslegung des Exkurses V. 18—22 sind hauptsächlich bedingt durch die Verschiedenheit in der Auffassung des Zusammenhangs. Huther hat sich über denselben am Schluss der Erklärung dahin ausgesprochen: „Die Tendenz des Abschnittes von V. 18 an ist die Darstellung der Herrlichkeit, in die Christus durch sein Leiden eingegangen ist, in Rücksicht auf die voraufgegangene Ermahnung, dass die Christen als *ἀγαθοποιοῦντες* leiden sollen". Allein dabei wird doch eigentlich nur eine Beziehung, die in dem *ἅπαξ* liegen und einen Gesichtspunkt zum Ausdruck bringen kann, unter welchem die Leiden der Gläubigen und Christi sich vergleichen lassen, einseitig herausgehoben und zur Beleuchtung des ganzen Gedankenzusammenhanges verwerthet. Es ist indessen durch die gegebene Auslegung klar geworden, dass für den Exkurs: V. 18 ff. nicht die Erhöhung Christi durch Leiden zur Herrlichkeit, sondern seine erlösende, rettende Thätigkeit der Hauptgedanke ist. Als im Dienste dieser stehend, nicht als hervorragendes Moment von jener ist die Predigt an die Geister dem Zusammenhang nach zu betrachten. Dann erscheint auch die Erwähnung der Taufe keineswegs als eine „Digression", die zwar insofern „auch in den Gedankenzusammenhang hineingehört, als nun, nachdem der Wirksamkeit Christi in seinem erhöhten Zustand auf die gefangenen Geister gedacht war, auch auf seine erlösende Thätigkeit in der irdischen Welt hingewiesen werden musste" (Huther), sondern sie reiht sich vielmehr als wichtigster Bestandtheil in die Akte der messianischen Errettung ein. Und wenn Huther am Schluss noch bemerkt: „Dass aber Petrus gerade dieser Vermittlung der Erlösung (durch die Taufe, nicht durch das Wort u. s. w.) gedenkt, erklärt sich aus der Erwähnung der Sintfluth, die sich ihm als *τύπος* der Taufe darstellte", so kann diess zwar zugegeben werden, nur darf nicht weiter mit Grimm (Stud. u. Kr., 1872, S. 671, Anm. 2) die „beispielsweise" Anführung der Sündfluthgeneration aus der Gesammtheit der Todten, welchen Christus das

Digitized by Google

Evangelium im Hades gepredigt, „zugleich“ daraus erklärt werden, dass Petrus durch Erwähnung der Sintfluth den Uebergang zur Taufe vermitteln wollte. Es gilt vielmehr für jene Anführung einen wesentlichen Grund zu suchen. Und ebenso wenig darf man mit Weiss (P. Lehrb., S. 230) sagen: „Die gelegentliche Erwähnung der als bekannt vorausgesetzten Hadesfahrt Christi bringe es mit sich, dass Petrus nicht von der Predigt unter den Todten überhaupt rede, sondern nur von der Predigt an diejenigen Todten, von welchen er nach dem Zusammenhang zu reden veranlasst war, und das seien, weil er im Folgenden die Taufe mit der Sündfluth vergleichen wolle, die in der Sündfluth umgekommenen.“ Denn die behauptete Verbreitung der Lehre von der Hadesfahrt bleibt immer zweifelhaft, weil die sicheren Belege fehlen, und würde überhaupt die Hervorhebung gerade dieser Todten nicht einmal erklären helfen. Wenn nun aber auch die Absicht, die Taufe mit der Sintfluth zu vergleichen, zur Erklärung noch zu Hülfe genommen, ja als Hauptmoment betont wird, so bleibt dennoch trotz der wahrscheinlich gemachten äusserlichen Ideenassociation die Hervorhebung gerade jener Todten ungerechtfertigt, zumal da nicht die leiseste Andeutung sich findet, dass sie nur beispielsweise genannt seien. Dagegen bemerkt schon Huther in Anm. 1 zu 4, 6 sehr gut: „Der Grund davon, dass 3, 19 nur die durch die Sintfluth Umgekommenen genannt sind, ist darin zu finden, dass Petrus dort darauf hinweisen wollte, dass die Heilsthätigkeit des dem Geiste nach lebendig gemachten Christus sich selbst auf diejenigen erstreckt habe, welche in dem ersten über alle Menschen ergangenen Gerichte (welches das Vorbild des letzten Gerichtes ist) bereits verurtheilt waren; weniger genügend ist es, mit Weiss den Grund davon in der beabsichtigten Vergleichung der Taufe mit der Sintfluth zu suchen.“

Es muss nun aber noch jene Typologie, die in dem Fluthwasser ein Vorbild des Taufwassers erblickt, und die keineswegs nur durch das Aeusserliche veranlasst ist, nach ihrem eigentlichen Sinn verstanden und gewürdigt werden, dann wird mit nichts zu wünschen übriglassender Klarheit erhellen, warum der Verfasser eben jene Todten und keine andern nennt. Das Fluthwasser erscheint in doppelter Beleuchtung, als Wasser des Gerichtes, das den Untergang der alten Welt herbeiführte, und als rettendes Wasser für Noah und die Seinen. In jener Qualität hat es diejenigen verschlungen, an deren Geister im Hades die Predigt Christi ergieng; in dieser hingegen ist es vergleichbar der Taufe, die vor dem zweiten Weltgericht und Weltuntergang die messianische Rettung vermittelt. Die Superiorität dieser messianischen Errettung wird nun dadurch in's Licht gestellt, dass Christus den Erwerb seines Erlösungswerkes, nach Vollbringung desselben, durch



Digitized by Google

Heilsanbietung auch den Todten zugewendet, die einst vor dem ersten Weltgericht die damals angebotene Archenrettung verschmäht. Diesen Todten kann nun die Predigt im Hades durch die gnädige Heimsuchung Christi noch denselben Dienst leisten wie den Lebenden die der einstigen Archenrettung correspondirende Taufe.[1])

Die meiner Anschauung zu Grunde liegende Parallelisirung der beiden Weltende und die Vorstellung von den zwei Weltaltern ist keine Eigenthümlichkeit unseres Briefes, s. meine Schrift, S. 7; vergl. 2. Petr. 2, 5. 1. Clem. 9 (dazu meine Schrift, S. 32, Anm. 1 u. oben S. 153) und die interessanten Ausführungen bei Spitta a. a. O. S. 245 ff. mit Citaten aus Henoch und andern Apokryphen (Hen. 93, 4, von Spitta nicht erwähnt, wird das Diluvium geradezu bezeichnet als das „erste Ende"). Wenn ich nun in meiner Schrift, S. 7 weiter noch andeutete, dass das erste Weltalter vor der Sündfluth, zumal jenes Geschlecht zweideutiger Herkunft nicht schon habe angesehen werden können als unter einem mittelbaren Einfluss des geschichtlichen Christus und seines Erlösungswerkes stehend wie (cf. Hebr. 4, 2. 6) die Zeit des Alten Bundes, so begreife ich nicht, wie Schott unter Berufung auf ἀπειθήσασι das einen „heilsgeschichtlichen Irrthum" nennen kann, denn alle und jede göttliche Bezeugung an jenes Geschlecht stelle ich ja damit nicht in Abrede. Allein es ist

---

[1]) Die Einwendungen, die Schott in der Rec. meiner Schrift (a. a. O. S. 198) hiegegen erhebt, beruhen auf lauter Missverständniss. Selbstverständlich entspricht das gegenwärtig gläubige Christenvolk den acht Seelen der frommen Noachiden, aber wenn an dem ihm widerfahrenen Heil auch diejenigen aus dem ungläubigen Fluthgeschlecht, welche sich im Todeszustand noch zu Busse und Glauben erwecken lassen, Antheil bekommen, ist das „sach- und contextwidrig"? Und wurde von mir die Taufe mit der Hadespredigt statt mit dem Fluthwasser zusammengestellt? Vergl. meine Schrift, S. 6, 8, 12, 41. Warum sollte endlich nicht die „objektiv wirksame Heilsmittheilung, wie es die Taufe ist", mit einer „subjektiv bedingten Heilsanbietung, wie es die Predigt ist", in Absicht auf den Zweck verglichen werden können? Ist doch da wie dort die Heilswirkung durch Glauben bedingt. Man vergleiche z. B., wie herrlich Leighton zu 3, 21 von dem rechten Gebrauch und Segen der Sakramente handelt in einer Weise, welche sehr geeignet ist, die vielfältige, selbst Reformirte ansteckende, lutherische Unkenntniss und Verkennung der reformirten Sakramentslehre eines Besseren zu belehren. — Wenn ferner meinem Satz: „der Hauptnerv der Aussage sei die Heilsthätigkeit Christi hauptsächlich für das Geschlecht der Gegenwart, aber sogar in einer Ausdehnung auf die vom ersten Weltuntergang im Unglauben Weggerafften" entgegengehalten wird: „es werde mit der Redensart „Ausdehnung" das Unmögliche der Zusammenfassung von zeitlich und sachlich soweit auseinander liegenden Objekten kaum nothdürftig verhüllt", so erhellt aus dem Obigen deutlich genug, dass jener Ausdruck nichts weniger als eine leere Redensart ist, und zeitlich sind die beiderseits wenigstens rettungsbedürftigen Objekte einander nahegerückt durch die Epoche, in welcher Beiden die Rettung angeboten wird.

Digitized by Google

doch gewiss ein Unterschied zwischen jenem einstigen ἀπειθεῖν (ἀπειθήσασί ποτε) und dem jetzigen als dauernd gedachten ἀπειθεῖν τῷ λόγῳ oder τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ, das freilich in einen hoffnungslosen Zustand versetzt (2, 8. 4, 17). Cf. Luc. 10, 10 ff. So viel muss allerdings den Bestreitern einer rettenden Hadesfahrt zugegeben werden, dass unser den Gerichtsernst so stark betonende Brief keine Veranlassung giebt zu der Annahme, dass Christus den allerverschuldetesten Todten im Hades das Heil angeboten (vergl. 4, 17 f.). Aber jene Todten zu so unrettbar verlornen Sündern (wie Schott will) zu machen, dazu berechtigt jedenfalls unsere Stelle nicht. S. oben S. 151. Die Hervorhebung einer Barmherzigkeitsthat Christi zu Gunsten der Zeitgenossen Noahs, die doch nicht sammt und sonders können verloren gegangen sein (wie denn auch Schott in seinem Comm., S. 236 f. Unterschiede macht), ist also nicht etwas ganz Unerhörtes, dem Sinn und Geist und Wort Christi Widersprechendes. (Vergl. noch meine Schrift, S. 13, Anm. 2, betreffend die von Zezschwitz aus 2. Petr. 2, 6 gegen unsere Anschauung entnommene Instanz.) Dass sie nichts destoweniger in dieser Beschränkung, über die hier wenigstens nichts hinausführt, eine vorstellungsmässige, dogmatisch nicht genügende Beleuchtung der Universalität der Heilswirksamkeit Christi ist, und dass diess überhaupt von dem exegetisch über den Descensus zu Ermittelnden gilt, kann nicht wohl geleugnet werden. Vergl. meine Schrift, S. 53 ff., besonders auch S. 56, Anm. 1.

Eine andere Art, den Zusammenhang aufzufassen, will — ebenfalls unter Beziehung der Stelle auf die Hadesfahrt — die Ermahnung an die Christen, im Gutesthun verharrend das Leiden auf sich zu nehmen, theils weil es für sie, die Gläubigen, besser sei, theils weil es die ungläubigen Lästerer beschämen und zur Busse leiten werde, verstärkt sein lassen durch Vorhaltung des Beispiels Christi, der auch als ein Gerechter das Leiden willig (weil stellvertretend) auf sich genommen habe, einmal damit er die Gläubigen wieder zu Gott herzuführen, und dann, damit er, gestorben, in den Hades gehen und auch die einst ungläubig Gebliebenen noch bekehren könne. So Weiss, a. a. O., S. 231, Anm. 3, allerdings mit dem Zugeständniss, diese Gedankenbeziehung trete nicht eben sehr klar hervor, er sehe aber keinen andern Weg, die Digression des Apostels V. 19 f. aus dem Zusammenhang zu motiviren. Man beachte überdiess, wie ja fragliche Gutthat dem als einmalig betonten Todesleiden nachfolgt und selber nicht von Leiden begleitet ist. — Oder es soll, was Christus für die gefesselten Geister und für die jetzt Lebenden gethan, indem er jenen durch seine Hadespredigt, diesen durch die Taufe die Rettung anbot, geltend gemacht werden als ein „neues Motiv, geduldig auszuharren im Leiden“ (Kesselring, a. a. O.). Allein in diesem Exkurs ist der Preis der Heilswirksam-

Digitized by Google

keit Christi, nicht die Ermahnung der beherrschende Gedanke. Sonst ist diese Herstellung des Zusammenhangs derjenigen Auslegung eigenthümlich, die einen Descensus in der Stelle überhaupt nicht findet, und deren Stärke eben, wie gesagt wird, der ununterbrochene Zusammenhang sei. Auf diese unter den Neueren hauptsächlich von Alex. Schweizer und von Hofmann vertretene und scharfsinnig vertheidigte Auslegung ist in meiner Schrift S. 9 ff. (et passim) ausführlich eingegangen, und habe ich der dortigen Widerlegung, auf die ich hiemit verweise, nichts hinzuzufügen. — Jene schliesslich noch zu erwähnende orthodox-lutherische, von Aelteren hauptsächlich dogmatisch, von Neueren aber auch exegetisch begründete Auffassung des Zusammenhangs, wonach von einem triumphirenden Zug in den Hades mit damnatorischer Abzweckung die Rede, ja selbst die den ganzen Abschnitt beherrschende Hauptidee die des Gerichtes sein soll, findet durch unsere ganze Betrachtung und Einzelexegese ihre fortwährende Widerlegung. Nur Schott's Versuch, von seinem Standpunkt aus der Nöthigung, eine Digression anzunehmen, auszuweichen und einen durchgreifenden Zusammenhang mit V. 17, ja V. 18 (s. oben S. 149) herzustellen, bedarf noch der Beleuchtung. Nach ihm soll zuerst die Aussage von V. 17 über das, was für die Christen „besser", d. h. seligen Gewinn bringend sei, begründet werden durch den in V. 18 mit ὅτι eingeleiteten Hinweis auf das Versöhnungsleiden Christi, wodurch die Sünden abgethan und sowohl die Befähigung zu heiligem Wandel und schuldlosem Leiden erworben, als auch die Verpflichtung dazu in ein helles Licht gestellt worden — als ob V. 17 eine Aussage darüber enthielte, was die Gläubigen als solche vermögen und sollen, nicht aber, was ihnen besser sei. Damit wäre dann nach Schott eine erste Gedankenverknüpfung abgeschlossen und mit θανατωθεὶς μέν etc. in V. 18 begänne eine zweite, durch die der Gewinn, den die Befolgung der Ermahnung von V. 17 bringe, dadurch solle beleuchtet werden, dass gezeigt wird, wie Christus in ein Leben erhöht worden, „das ihn in den Stand setzt, sich zwiefältig, in richterlich verdammender wie in rettender Machtherrlichkeit zu erweisen. Darum werde es allerdings besser sein, nicht durch sittlich schlechtes Verhalten, sei es in den Leiden um des Christenstandes willen, oder gegenüber den sittlichen Pflichten des Gemeinlebens überhaupt, der ungläubigen Welt sich gleichzustellen und gleich ihr seinem richterlichen Machterweis anheimzufallen, sondern durch glaubensgehorsames Beharren in sittlich gutem Verhalten der rettenden Wirkung seines verklärten Lebens sich zu versichern, welche ja sie, die Leser, kraft ihrer Taufe immerzu erfahren bis zu ihrer letzten herrlichen Selbstvollendung." (S. 253.) Nach dieser Auslegung hat es also der Apostel hauptsächlich auf Ermahnung der Gläubigen und Warnung vor dem Gerichte des Unglaubens abgesehen. Weil sich ihm für letzteres kein Beispiel aus

Digitized by Google

der irdischen Gegenwart darbietet, keine den ungläubigen Widersachern der Leser selbst widerfahrene Thatsache, greift er zu jener richterlich wirkenden Selbstdarstellung Christi vor denen, deren vormaliges, vor Christo geschehenes Sündigen sie solcher Wirkung werth machte. Er nennt die Zeitgenossen Noahs, weil sie ihm statt der ungläubigen Zeit- und Volksgenossen seiner Leser dienen können. Und weil er auf dieser Seite nothwendig auf die typische Vergangenheit zurückverwiesen ist, muss er nun auch auf der andern Seite, hinsichtlich der heilskräftigen Selbstbethätigung Christi, obwohl er hier an den Lesern Subjekte aus der unmittelbaren Heilsgegenwart hat, doch ebenfalls auf die entsprechende vorchristliche Rettungsthatsache zurückgreifen, deren Subjekte die acht frommen Noachiden sind (S. 244 f.). Ist das ein durchsichtiger Zusammenhang? Man erinnere sich, wie nach Schott die zweite Gedankenverknüpfung mit θανατωθεὶς μέν etc. beginnen soll, indem mit προσαγάγῃ τῷ θεῷ die erste völlig abgeschlossen sei und keine Ergänzung vertrage (S. 215). Dennoch sollen nun aber nach Schott jene Particc. Auseinanderlegung des ἅπαξ sein. ἅπαξ steht aber nicht absolut, sondern in enger Gedankenverbindung mit περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν und hat nach Schott die Bedeutung: Einmal, nicht nur, um fortan für seine Person nicht mehr zu sterben: sondern so, dass die Sünden, die allein diess Sterben nöthig gemacht, dadurch endgültig abgethan worden. Dann kann aber dieser Erlösungszweck, der nach Schott in der ersten Gedankenverknüpfung so sehr im Vordergrund steht, dass darin die Befähigung zu schuldlosem Leiden und heiligem Wandel begründet sein soll, und der auch hernach wieder (V. 21) in den Vordergrund tritt, nicht für einmal ganz vergessen und nur die Beziehung auf die Person Christi in's Auge gefasst sein. Sondern es muss ζωοποιηθεὶς πνεύματι — ob man nach τῷ θεῷ einen noch so tiefen Einschnitt mache — auf die Herstellung in ein vom Geist bestimmtes Leben hindeuten, das Christum in den Stand setzt, den Zweck des die Sünden abthuenden Versöhnungsleidens eben durch die neue Geistesmacht zu vollenden. Und nun soll die erste Aussage von dem, was Christus in diesem Geist gethan, sich auf eine richterliche Manifestation beziehen?!

Digitized by Google

# Capitel IV.

**V. 1 u. 2**[1]) ist zu übersetzen:

Da nun Christus gelitten hat am Fleisch, so wappnet auch ihr euch mit demselben Gedanken — denn der gelitten hat am Fleisch, ist losgeworden von Sünde — nicht mehr den menschlichen Lüsten, sondern dem Willen Gottes die noch übrige Zeit im Fleisch zu leben.

Die Erklärung dieser schwierigen Stelle hängt davon ab, was unter *τὴν αὐτὴν ἔννοιαν* zu verstehen sei. *ἔννοια* (nur noch Hebr. 4, 12) heisst: Gedanke, Erwägung, und allenfalls auch Vorsatz, Entschluss, insofern als eben der Gedanke auf den Willen bestimmend einwirkt (Hesychius: *βουλή*), aber nicht eigentlich: Gesinnung, sodass die Deutung von der Geduld, mit der Christus sein Leiden ertragen hat, ausgeschlossen ist. Mit dem gen. abs. *Χριστοῦ παθόντος* ist ja nur auf die Thatsache des Leidens am Fleisch, nicht aber auf die Art des Erduldens hingewiesen. Man hat also entweder an die Erwägung, dass es für Christen ebenfalls gefordert sei, nach dem Vorbilde ihres Herrn am Fleische zu leiden, resp. an den Entschluss, diess willig zu thun, oder dann an den Gedanken, der Christum selber beim Leiden leitete und mit dem sich zu wappnen nun auch die an ihn Gläubigen ermahnt werden, zu denken. In letzterem Falle nun aber kann hier nicht unter Rückbeziehung auf 3, 18 der Heilsgedanke Christi gemeint sein, durch

---

[1]) V. 1 findet sich nur in ℵ pr. m. *ἀποθανόντος*, während ℵ$^{c}$ sammt den übrigen Urkunden *παθόντος* darbieten. Folgt dann in der Rec. *ὑπὲρ ἡμῶν*, so hat dieser Zusatz zwar ℵ$^{c}$ A K L P, die kopt., spätere syr., arm., äthiop. Uebers. und auch patristische Citate für sich (ℵ pr. m., Peschito, Theophyl. u. Oec. *ὑπὲρ ὑμῶν*), allein B C, vulg., d. sahid. Uebers. und ebenfalls patristische Citate gegen sich, und wirklich erklärt sich die Hinzufügung besser als die Auslassung, abgesehen davon, dass für die einzig natürlich vollziehbare Erklärung der Zusatz störend wäre. Hofmann freilich braucht ihn für seine künstliche Erklärung, die mit demselben stehe und falle (S. 143), behauptet aber mit Unrecht, dass er die bessere Bezeugung habe. — *ὁ παθὼν σαρκί* ohne *ἐν* vor *σαρκί* (Rec. nach K P) ist durch ℵ A B C L, vulg. cod. am., fuld. etc. stark beglaubigt. Davon, dass die alte syrische Uebers. die Stelle so wiedergebe, als stünde nicht *παθών*, sondern *ἀποθανών* im Text (Schott, S. 258) finde ich bei Tisch. nichts. — *ἁμαρτίας*, wie Tisch. liest, ist beglaubigt durch ℵ pr. m. A C K L P und die Mehrzahl; Hort hat nach ℵ$^{c}$ B aeth. utr. vulg. (a peccatis), Peschito (ab omnibus peccatis) *ἁμαρτίαις* aufgenommen (mit *ἁμαρτίας* als Randlesart), was gegenüber dem gen. unstreitig die schwierigere, von der gewöhnlichen Art, *παύειν* zu construiren, abweichende, den Sinn aber nicht verändernde Lesart ist: für, mit Bezug auf die Sünden stillgestellt.

Digitized by Google

sein Leiden für Ungerechte Versöhnung zu bewirken. Wie könnte sonst so nachdrücklich betont werden, dass die Leser sich mit dem gleichen Gedanken zu wappnen haben? Der einzige Gesichtspunkt nun aber, nach welchem laut Zusammenhang Christi Leiden und dasjenige der Leser in Vergleichung gesetzt werden können, ist derjenige des Leidens um der Gerechtigkeit willen oder des Leidens beim Gutesthun. Die Ermahnung unseres Verses bezieht sich also auf Cap. 3, V. 17, cf. V. 14, ja weiter noch auf 2, 20 und 21 zurück. Da *ὑπὲρ ἡμῶν*, was die Recepta nach *Χριστοῦ οὖν παθόντος* hat, entschieden zu streichen ist, kann Letzteres ohne Schwierigkeit in dem allgemeinen Sinn des Leidens um Gerechtigkeit willen genommen werden. Das ist also derselbe Gedanke, dieselbe Erwägung, womit die Leser sich waffnen sollen, wenn sie wegen ihres Christenstandes angefochten werden, nach der Aehnlichkeit Christi lieber um des Guten willen das alsdann unvermeidliche Leiden in der gottentfremdeten Welt auf sich zu nehmen, als, um Leiden zu vermeiden, der in der Welt herrschenden Sünden sich theilhaft zu machen. Hofmann sagt freilich S. 145, die Näherbestimmung *διὰ δικαιοσύνην* wäre im Vergleich zu der wirklich ausgedrückten (*ἐν*) *σαρκί* die weitaus unentbehrlichere; allein uns scheint durch *τὴν αὐτὴν ἔννοιαν* angezeigt zu sein, dass kein anderes Leiden gemeint sein könne. Wie wenig aber für den Verfasser *σαρκί* ein müssiger Zusatz, zeigt das folgende *τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ χρόνον*. — Keineswegs kommt alsdann, wie Manche annehmen, in dem Satz: *ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας* die Explikation, was *ἡ αὐτὴ ἔννοια* sei. Es ist mithin *ὅτι* nicht mit „dass" zu übersetzen. Denn dass wer am Fleische gelitten, losgeworden von der Sünde oder von der Sünde abgelassen, könnte wohl allenfalls der Gedanke sein, der uns zum Leiden bestimmen würde, nicht aber konnte dieser Gedanke Christum leiten, weil bei ihm von einem Aufhören im Sündigen oder Loswerden davon von vorneherein keine Rede ist. Auch Ewald freilich übersetzt *ὅτι* mit „dass", lässt also in dem damit eingeleiteten Satz die Erklärung enthalten sein, was *ἡ αὐτὴ ἔννοια* sei. Er denkt dabei an Hebr. 2, 18. 4, 15. Es ist nach ihm das Vorbildliche des Leidens Christi insofern in Betracht gezogen, als unter diesem Leiden bei Christo die vollkommene Gelassenheit hinsichtlich der Liebe zum Leben und seinen Annehmlichkeiten sich ausbildete, also der 2, 11 angedeutete Widerstreit völlig gedämpft wurde, während diess bei den Christen immer erst unvollkommen der Fall ist, weshalb sie sich mit dem Gedanken, in dem Jesus litt, d. h. mit eben jenem heilsamen Gesichtspunkt rüsten sollen. „Er ertrug seine leiblichen Leiden nicht in dumpfer Gefühl- und Gedankenlosigkeit, sondern wissend, dass je mehr das Fleisch oder alles, was sterblichen, irrthümlichen oder übelbegehrlichen Wesens im Menschen ist, durch Lei-

Digitized by Google

den, welche die Folgen der früheren eignen oder (wie bei ihm) fremder Schuld sind, gebeugt und wie ertödtet ist, desto weniger in diesem sterblichen Menschen der 2, 11 erwähnte innere Widerstreit möglich, er also schon in Ruhe von Sünde gekommen ist." Ewald hält also den Gedanken, als ob jener Widerstreit bei Christus je ein eigentlich ungelöster gewesen, mit Vorbedacht fern; allein der Ausdruck *πέπαυται ἁμαρτίας* scheint eben doch ein früheres Sündigen vorauszusetzen. Nicht zwar, „dass der genit. bei *παύειν* immer einen Zustand oder eine Thätigkeit dessen, der das Objekt des *παύειν* ist, bezeichnen müsste". *ἁμαρτίας* braucht also hier aus grammatischen Gründen nicht gerade eigene Sünde zu sein; aber wer wird denn an etwas Anderes denken, wenn nicht der Zusammenhang deutlich auf etwas Anderes führt, da ja ein orientirender Zusatz fehlt; wer wird mit Hofmann an „die zum Zwecke ihrer Sühnung übernommene Sünde" denken, „mit der Christus durch sein leibliches Sterben zu Ende gekommen?" „Denn", fährt Hofmann fort, „damit, dass er Fleisch wurde, hat er sie auf sich genommen; sie lag auf ihm; wogegen es von seiner künftigen Wiedererscheinung heisst: *χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται*. Und so findet denn der zunächst vom leiblichen Sterben der Menschen etwas aussagende Satz (nämlich dass der Gestorbene überhaupt nichts mehr thue und also auch keine Sünde), vermöge der Mehrdeutigkeit nicht nur des *πέπαυται ἁμαρτίας*, sondern, sofern der geistlich Gestorbene sein damit begonnenes Leben nicht mehr im Fleische führt, auch des *πάσχων σαρκί*, sowohl auf Christus Anwendung, der leiblich gestorben ist, aber nicht eigene Sünde hatte, als auch auf den Christen, der geistlich gestorben ist und hiemit zwar nicht, wie der leiblich Gestorbene, in die Unmöglichkeit zu sündigen, wohl aber in ein Leben versetzt worden ist, in welchem er der Sündenschuld und Sündenknechtschaft ledig geht. Einen Satz dieses Inhalts konnte der Apostel sowohl Christi Gedanken nennen, mit dem er das erlitt, was seinem Leben im Fleische ein Ende machte, als auch den Gedanken des Christen, mit dem er sich wider Versuchung waffnen soll, um seine fernere Lebensführung, so lang er noch im Fleisch zu leben hat, durch göttlichen Willen, statt durch menschliche Gelüste bestimmt sein zu lassen." Die Geschraubtheit und Künstlichkeit dieser Auffassung springt in die Augen. Arme Leser, denen zugemuthet war, einen Satz dieses Inhalts nach seiner Doppelsinnigkeit zu verstehen!

Doch man hat *πέπαυται ἁμαρτίας* verstehen wollen: er hat Ruhe gewonnen von der Sünde, was allerdings philologisch gerechtfertigt wäre. Sieffert (Jahrb. für deutsche Theol. 1875, S. 423) citirt aus Klassikern die Redensarten *παύσασθαι πόνων, πεπαυμένοι τῶν τὴν βίον ἀγώνων, τοῦ λιμοῦ παύσασθαι*. Cf. Winer, z. d. St. Der Sinn wäre dann: Wappnet euch mit demselben Ge-

Digitized by Google

danken, dass nämlich das Leiden am Fleisch gleich dem einmaligen (ἅπαξ 3, 18) Leiden Christi zur Ruhe von der Sünde, d. h. zur Befreiung und Verherrlichung führe. So Sieffert a. a. O., S. 424. Allein dazu passt V. 2 nicht, der nicht auf das Aufhören des Leidens, sondern auf die sittliche Scheidung von der Sünde geht; die Erwägung wäre also doch wieder nicht dieselbe: bei Christo, wo nur das Ruhebekommen von feindseligen Angriffen der Weltsünde, also das Aufhören des Leidens in Betracht gezogen sein könnte, und bei den Lesern, bei denen in der ἔννοια, mit der sie sich zu wappnen hätten, eine irgendwie gedachte Befreiung von der eigenen Sünde, also ein Aufhören des Sündigens in Aussicht genommen wäre. Offenbar aber liegt der ganze Nachdruck der Ermahnung auf τὴν αὐτὴν ἔννοιαν.

Anders und besser stellt sich die Sache, wenn ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ etc. als begründender Satz ein neues Moment zur Bekräftigung der Ermahnung hinzufügt, die in dem τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε implicite enthalten ist: Leidet eher um des Guten willen, als dass ihr vom Guten weichet! Es ist dann zu übersetzen: Denn wer so am Fleische gelitten hat, der ist von Sünde losgekommen. Er hat also von solchem Leiden eine Segensfrucht.[1]) Diese beruht nicht auf dem „bessernden Einfluss des Leidens" überhaupt (Wolf, Hottinger, Hensler), sondern darauf, dass das mit Leiden erkaufte Verharren beim Guten von der Sünde nachhaltiger scheidet als der noch ungeprüfte Glaube. Das Leiden ist der thatsächliche Bruch mit der Sünde als ein entschlossenes Aufsichnehmen der Folgen der Lossagung von Sünden, und sittlich befreiend wirkt es, weil in ihm die Schwachheit und Leidensscheu des Fleisches, daran die Sünde und die Versuchung ihren Anknüpfungspunkt suchen, überwunden ist. Wer so gelitten hat — man beachte den Aoristus und das Perfectum — der ist losgeworden; der wird doch nicht mehr so leicht um einer zeitlichen Lust oder Annehmlichkeit willen — die er ja so gänzlich verleugnet und unter Leiden am Fleisch abgelegt hat — in eine Sünde willigen. Es ist somit auch bei dieser Deutung der aor. ganz an seinem Platze, und man ist kei-

[1]) Nach Weiss, neutest. Theol. § 46 am Schluss hat es den Anschein, wie wenn das ἡ αὐτὴ ἔννοια sein sollte, dass das Leiden eine Segensfrucht habe, allerdings nicht die nämliche: für Christum wären es die 3, 18—22 geschilderten segensreichen Folgen seines Leidens, für den Christen wäre die Segensfrucht in dem Satz mit ὅτι dahin angegeben, dass wer einmal (als Gerechter oder um Gerechtigkeit willen) gelitten hat, sich dadurch prinzipiell von der Sünde losgesagt hat, von ihr für immer geschieden ist, dass er fortan dem Willen Gottes und nicht mehr der Sünde dient. Besser wird die Stellung des Satzes mit ὅτι im Petr. Lehrbegr. S. 288 erkannt, während freilich dort unter „derselben Gesinnung" die „Geduld und Leidenswilligkeit", mit der Christus gelitten hat, verstanden wird.

Digitized by Google

neswegs genöthigt, mit Fronmüller den doch ganz wie eine allgemeine Sentenz klingenden Satz: ὅτι etc. auf Christus zu beziehen: „Denn er, der im Fleische gelitten hat, der hat jetzt für immer Ruhe von der Sünde." — Das Gleiche gilt gegen Hofmann, S. 145.

Diese von Weiss und Huther vertretene Auffassung ist gewiss richtig, nur sollte sie das Moment des effektiven Losgewordenseins mehr betonen (vergl. die Gegenbemerkung von Hofmann, S. 146). — Man könnte insofern auch nach dem oben erwähnten Sprachgebrauch verstehen: er hat Ruhe bekommen von den Anfechtungen der Sünde (in Folge der im Leiden bethätigten Selbst- und Weltverleugnung), aber immer müsste man an Ruhe von Versuchung, nicht vom Leiden nur denken, sodass es auf Christum niemals passte. Verfehlt ist die sehr beliebte Erklärung unserer Stelle aus Röm. 6, 6. 7, selbst wenn jener Gedankengang dem Verfasser im Sinn gelegen, worauf allerdings schon der Schluss von Kap. 3 führen kann, und was in der That durch die unbestreitbare Anlehnung im Wortlaut wahrscheinlich wird. Der Gedanke ist hier in sich geschlossen und ohne Einmischung paulinischer Mystik einfach und klar, sobald man nur den Sinn des τὴν αὐτὴν ἔννοιαν und des ὅτι richtig trifft. Hofmann wäre, hätte er von τὴν αὐτὴν ἔννοιαν seinen Ausgang genommen und nicht von einer Supposition, was der Zwecksatz εἰς τὸ μηκέτι etc. voraussetze (S. 147), nicht zu der oben mitgetheilten, äusserst unnatürlichen Auslegung gekommen. Weder ist in unserer Stelle auf die mystische Gemeinschaft mit Christus, noch auf das geistliche der Sünde Absterben hingewiesen. Paulus hat von dem geistlichen Sterben ἀποθνήσκειν, hier steht hingegen παθεῖν. σάρξ ist ferner bei Petrus kein ethischer Begriff (Sündenfleisch); zuerst wäre übrigens ja auch in unserm Vers σάρξ Bezeichnung der irdisch-menschlichen Natur Christi; wie sollte dasselbe Wort dann in ὁ παθὼν σαρκί auf einmal jene paulinische, ethische Färbung bekommen: „de affectibus carnalibus crucifigendis"? So bemerkt sehr richtig Weiss, a. a. O., S. 289, Anm. 2. Dass die Erklärung so beliebt, erklärt sich wohl nur aus dem ähnlichen Wortklang der beiden Sprüche. Auch Schott billigt sie und will sie aus dem Zusammenhang rechtfertigen, doch ohne die Gegeninstanzen widerlegen zu können. Er kommt so auf die geschraubte Gedankenvermittlung: „Nachdem und auf Grund dess, dass für Christi gegenwärtiges Leben das Leiden und mithin auch die dasselbe ermöglichende Bestimmtheit durch Sünde schlechthin vorüber ist, so muss auch der Christ sich den Gedanken zu eigen machen, dass er als ein solcher, der in Christo diess Sterben an und in seinem eigenen Fleischesleben erfahren hat, von der Sünde als der sein Verhalten bestimmenden Macht ein für allemal abgebracht ist. Das Verhältniss zu Röm. 6 charakterisirt im Ganzen trefflich Kesselring (a. a. O.): „4, 1 ff. wird nun der Weg der Gewinnung solch guten Gewissens gezeichnet und

Digitized by Google

damit zugleich die Mahnung zur Bereitwilligkeit, als ein Gutesthuender zu leiden, nach Seite der vorausgesetzten Gesinnung (ἔννοια?) ausgeführt. Es geschieht diess in einer jener subjektiven Fassung der Taufe entsprechenden, offenbaren Umwendung der mystisch-objektiven Betrachtung von Röm. 6, 1 ff. ins Ethisch-Subjektive: wie Christus dem Fleische nach gelitten hat, so wappnet auch ihr euch mit demselben Sinn, sterbet (?) ethisch dem Fleische nach, so ist die Sünde für euch abgethan." Der Art, wie die Umwendung gefasst wird, kann ich allerdings nicht beistimmen.

**V. 2**

knüpft grammatisch wohl an *τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε* an, sodass der Infinitiv aufzulösen wäre in einen Satz, dessen verbum finitum in der zweiten Person stünde, wenn auch immerhin das *μηκέτι* durch das unmittelbar vorhergehende *πέπαυται ἁμαρτίας* veranlasst ist. Die von Sieffert, a. a. O. S. 421, namhaft gemachte Schwierigkeit ist so leicht zu überwinden. Der Gegensatz, in den der Wille Gottes zu den menschlichen Lüsten gestellt wird, erhellt namentlich daraus, dass der Bruch mit den letzteren, um jenen vollbringen zu können, den Christen so viele Leiden verursacht (vergl. V. 4). Hienach ist wirklich mit Hofmann nicht an die eigenen Lüste der Angeredeten, sondern „an die Möglichkeit zu denken, dass sie sich verleiten lassen, ihrer Umgebung zu Willen und also nach dem, was diese gelüstet, zu leben". — *βιῶσαι*: infin. aor. I ist ἁ. λ.; eher kommt *βιῶναι* infin. aor. II vor. — Die Dative: *ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις* und *θελήματι θεοῦ* können entweder erklärt werden wie *τῇ δικαιοσύνῃ* 2, 24, oder sie können die Norm ausdrücken (wie Act. 15, 1 und an anderen Stellen): nach Maassgabe . . . .

**V. 3—5**[1]) ist zu übersetzen:

Denn genug ist's an der vergangenen Zeit, den Willen der Heiden vollbracht zu haben, indem ihr gewandelt habet in Aus-

---

[1]) *ἀρκετός* ohne Zusatz von *ἡμῖν* (C K L P) oder *ὑμῖν* (ℵ pr. m., viele Min. und einige verss.) ist beglaubigt durch ℵ$^{c}$ A B und einige verss. Auch Weiss (a. a. O. S. 112, Anm. 2) verzichtet auf das ihm sonst sehr dienliche *ἡμῖν* wegen seiner kritischen Unsicherheit. K L P weisen hier noch mehrere Textverderbnisse auf, so den Zusatz zu *χρόνος*: *τοῦ βίου*, dann *θέλημα* statt des durch ℵ A B C beglaubigten *βούλημα*, endlich *κατεργάσασθαι* statt des ursprünglichen perf. *κατειργάσθαι*. In V. 4 hat zwar die erste Hand von ℵ und C *καὶ βλασφημοῦσι*, allein *βλασφημοῦντες* ist geschützt durch ℵ$^{c}$ A B C$^{2}$ L P, vulg. copt. und spät. syr. Uebersetzung. Die Verss. sind übrigens hier nicht beweisend. — In V. 5 hat Hort die durch Vat., durch die erste Hand von C und 3 Min. gestützte abgekürzte Lesart: *τῷ ἑτοίμως κρίνοντι* aufgenommen; die von Tisch. bevorzugte, durch ℵ A C$^{2}$ K L P etc. beglaubigte: *τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι* nicht einmal an den Rand setzend! Die Uebersetzungen sind hier ebenfalls nicht deutlich genug für Feststellung der ihnen zu Grunde liegenden Lesart.

Digitized by Google

schweifungen, Lüsten, Säufereien, Festgelagen, Trinkgelagen und gesetzwidrigen Götzendiensten, weshalb sie sich's befremden lassen, wenn ihr nicht mitlaufet in denselben Erguss des liederlichen Wesens, also dass sie lästern, die da Rechenschaft geben werden dem, der bereit ist zu richten Lebende und Todte.

Fein ist der Wechsel des Ausdrucks nach dem ursprünglichen Text: *βούλημα τῶν ἐθνῶν* gegenüber *θέλημα θεοῦ* (V. 2): der Wille der Völkerwelt, die ihre Neigung zum Gesetze macht (Schott, Hofmann), also die in der heidnischen Welt herrschende Willens- d. h. Sinnesrichtung, nicht der Wille einzelner Individuen, weshalb die Bemerkung von Weiss, es wäre unter Voraussetzung heidenchristlicher Leser ehemals ja ihr eigener Wille gewesen, der nun „höchst wunderlicher Weise" als der Wille der Heiden bezeichnet werde, nicht zutrifft. Um den Gegensatz des früheren Wandels zu der jetzigen, Gott geweiht sein sollenden Lebensrichtung zu markiren, musste doch Petrus ein Prinzip namhaft machen, von dem jener beherrscht war, und das war nicht ihr Wille, der ja nun ein umgewandelter ist, sondern das, was damals ihren Willen bestimmte: *τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν*, der heidnische Volksgeist, die heidnische Sitte, resp. Unsitte. Noch Stud. u. Krit., 1873, S. 540 besteht Weiss darauf, dass in V. 3 der Gegensatz ein anderer sei als in V. 2, nicht der Gegensatz zwischen Einst und Jetzt, sondern der zwischen heidnischem und jüdischem Volksthum. Allein dass der Apostel nicht nur einen Rückblick auf die Vergangenheit wirft (so Weiss, St. u. Kr., 1865, S. 627), sondern dass er wirklich ermahnt, dass die Leser den Willen der Heiden als etwas ihnen jetzt nothwendig Fremdes nicht mehr thun sollen, dürfte doch aus *ἀρκετός* (V. 3) deutlich erhellen. Die nachträglichen Bemerkungen von Weiss a. a. O. heben die Beweiskraft der Stelle für heidenchristliche Leser nicht auf. Erst müsste nachgewiesen sein, dass der Apostel mit Grund ehemaligen Juden den einstigen Wandel in groben, heidnischen Lastern und götzendienerischen Gebräuchen zum Vorwurf machen konnte. Dass dergleichen zwar bei Einzelnen vorkommen mochte, soll nicht geleugnet werden. (Vergl. Röm. 2, 17 ff., wo übrigens V. 22 gleichwohl mit der gewissenlosesten Habgier noch eine gewisse Bigotterie verbunden erscheint.) Allein des Apostels Aussage bezieht sich ja auf die Gesammtheit der Leser. Und die Zeiten hatten sich seit Hosea geändert. Was allerdings v. Soden, a. a. O. S. 479 über die Stelle sagt, ist ungenügend.

*ἀσέλγειαι* und *ἐπιθυμίαι* wird nach Sprachgebrauch und Zusammenhang besonders von allerlei Arten geschlechtlicher Ausschweifung zu verstehen sein. Cf. 2. Petr. 2, 18. *οἰνοφλυγίαι*, Trunksucht, Säuferei, *ἀ. λ.* im N. T., hingegen findet sich das verb. *οἰνοφλυγεῖν* in LXX, Deut. 21, 20. Jes. 56, 12 *(sâbâ')*. Philo nennt die *οἰνοφλυγία* eine *ἀπλήρωτος ἐπιθυμία*. *κῶμοι*, Fest-

Digitized by Google

gelage, auch R. 13, 13 und Gal. 5, 31 in ähnlicher Verbindung. ἄθεμιτος, bei Späteren für das klassische ἀθέμιστος, findet sich im N. T. nur noch Act. 10, 28; sonst im 2. Maccab.-Buch und bei Josephus. ἀθέμιτοι εἰδωλολατρεῖαι will nicht etwa als plural. den Begriff verallgemeinern und die eigentliche Beziehung zu den εἴδωλα verwischen, sondern nur Alles in sich befassen, worin der Götzendienst sich bethätigt. Weiss erinnert an das Essen von Götzenopferfleisch, an die Theilnahme an Opfermahlzeiten etc. Sehr unnatürlich nimmt Ewald das ἀθεμίτοις substantivisch: Ruchlosigkeiten, offenbar nur damit er mit dem in V. 4 hinzukommenden Lästern (gleich oben 3, 8 f.) eine Siebenzahl herausbekomme. A. a. O. S. 52. 70. — Als ἀθέμιτοι kann der Verfasser die εἰδωλολατρεῖαι von seinem Standpunkt oder von dem jetzigen Standpunkt seiner Leser aus bezeichnen, denen mit der Berufung zum Christenthum auch die alttestamentliche Gesetzesforderung der Heiligkeit nach 1, 15 f. zugekommen war (gegen Weiss, a. a. O. S. 114), und man braucht nicht mit Schott in den εἰδωλολατρεῖαι die wollüstigen, den Kultus begleitenden Ceremonieen und in ἀθεμίτοις das Unsittliche derselben überhaupt bezeichnet zu finden.

V. 4. ἐν ᾧ auf Grund dessen, nämlich des von ihnen beobachteten früheren Wandels, sie von eurer jetzigen Absonderung sich befremden und zum Lästern hinreissen lassen (für diese Bedeutung von ξενίζεσθαι cf. V. 12, Act. 17, 20. Polyb. 2, 27. Jos. A. 1, 1, 2); die sie befremdende Wahrnehmung wird durch μὴ eingeleitet. — ἀνάχυσις ist der Erguss und das sich Ausbreiten des Ergossenen. Es ist also die schamloseste Verlotterung, das sich Wälzen im Schmutz der Liederlichkeit. Das Wort steht auch für Sumpf, Pfütze, zusammengelaufenes trübes Wasser.

V. 5 ist zur Beruhigung der also Angefochtenen hinzugefügt. Die Lästerer werden der Rechenschaft und Strafe nicht entgehen. Ihr Richter ist schon bereit. Dass das Richten nicht die Rechtfertigung der Gelästerten, sei's im Leben, sei's nach dem Tode bedeuten kann (Schott), bedarf keines Beweises. Vergl. übrigens die treffliche Widerlegung bei Hofmann, S. 154 f. Die Nämlichen, die Rechenschaft geben müssen, werden dann, ob lebend, ob todt, ihr Urtheil empfangen. Doch ist der Satz: dem, der bereit ist oder sich bereit hält, Lebende und Todte zu richten, allgemein und ist dabei, wie auch bei dem mit γάρ angeknüpften, begründenden Satz an die Lästerer nicht mehr speziell zu denken. Schott's seltsame Auslegung, wonach nicht von einem „Verdammt- oder Bestraftwerden, ja eigentlich nicht einmal von einem Gerichtetwerden (!) der heidnischen Gegner, sondern nur von einem ihnen auferlegten Rechenschaftgeben“ die Rede sein soll, indem „sie eben nicht als Ungläubige oder Gottlose, ja nicht einmal als Verfolger, sondern nur als solche in Betracht kommen, welche, um ihre Verfolgung der

Digitized by Google

Christen zu rechtfertigen, lästerliche Verleumdungen wider sie erheben, d. h. als βλασφημοῦντες" — steht in offenbarem Widerspruch mit seinen eigenen früheren Aussagen zu 3, 21, wonach der Apostel eigentlich die ungläubigen Zeit- und Volksgenossen seiner Leser bei dem in 3, 19 f. enthaltenen Hinweis auf die für sie eben bedrohliche Machtherrlichkeit des erhöhten Christus im Auge hatte (S. 244 f., 253, schon 235); sind denn das nicht eben die βλασφημοῦντις von 4, 4? sagt doch Schott (S. 266) ausdrücklich, dass ihr Lästern möglicher Weise zur Tödtung der Gläubigen führen könne. Warum soll nun hier auf das den Lästerern drohende Gericht nicht Bezug genommen sein? — ἑτοίμως ἔχειν in Bereitschaft stehen, im N. T. noch Act. 21, 13. 2. Cor. 12, 14, ausserdem bei Aelian, Polyb., Joseph. Die Lesart des Vat. ändert den Sinn nicht. Dass hier unter dem Richter Christus (wie Act. 10, 42) zu verstehen sei, wird allgemein, auch von Weiss (Nt. Theol. § 50, d) anerkannt. Vergl. oben zu 1, 17.

**V. 6.**

Wenn hier nun in Anknüpfung an die Aussage von dem unmittelbar bevorstehenden Gericht über Lebende und Todte gesagt wird, dass auch Todten Evangelium gepredigt worden, so wird allerdings der erste Eindruck von diesen Worten immer der sein, dass an die Betreffenden als Todte, d. h. im Todtenreich solche Evangeliumspredigt ergangen, und dann wird man weiter geneigt sein, diese Stelle mit der früheren 3, 19 f. zu parallelisiren und das darin Ausgesagte ebenfalls mit der Hadesfahrt Christi zu combiniren. Denn wenn auch hier von Todten ganz allgemein die Rede ist, so wird doch der Leser bei der genannten Auffassung des νεκροῖς εὐηγγελίσθη gleich wieder an jene in der früheren Stelle erwähnten Todten erinnert werden und also diese zum Mindesten als in die hier genannten νεκροί miteingeschlossen betrachten. Ja, man wird im Allgemeinen der Bemerkung Weizsäcker's gegen Weiss (Reuters Repert. 1858, S. 253) die Zustimmung nicht wohl versagen können: „Es liegt immer näher, die allgemeinen Worte in c. 4 durch die vorausgehende, beschränktere Vorstellung zu deuten als umgekehrt." Nun wird aber doch in jedem Fall — schon wegen der Anknüpfung durch γάρ an's unmittelbar Vorhergehende — der Gedanke von 4, 6 durch seinen Zusammenhang, nicht aber in erster Linie durch den Rückblick auf die frühere Stelle 3, 19 bestimmt werden müssen (so auch Weiss, Petr. Lehrbegr., S. 228), und die Exegese wird bei beiden Stellen ganz unabhängig zu operiren haben. Es wird übrigens zur Rechtfertigung dieses Verfahrens auch am Platz sein, auf die auffallenden Abweichungen von der früheren Stelle aufmerksam zu machen, die sich bei näherer Betrachtung ergeben, und die als Berührungspunkt die blosse Thatsache einer auf Heil abzielenden Predigt im Todtenreich übrig las-

Digitized by Google

sen — allerdings schon genug, um — diese gemeinsame Vorstellung zugegeben — für die Parallelisirung der beiden Stellen schwer in's Gewicht zu fallen. Warum ist in 4, 6 weder das Subjekt, noch das Prädikat, noch das Personalobjekt das nämliche wie in 3, 19? Das Subjekt nicht; zwar könnte es nach Weiss so scheinen, da er bemerkt, „Christus habe nach 3, 19 den Geistern jener Ungehorsamen im Hades, ja nach 4, 6 allen Todten die Heilsbotschaft verkündet (Neutest. Theol. § 50, d), in welchem Fall dann εὐηγγελίσθη (scil. ὁ Χριστός) medial genommen werden müsste, wofür sich auch Grimm entscheidet [Stud. u. Krit. 1872, S. 671, Anm. [1])]. Allein der überaus mannigfaltige und für die Beobachtung ergiebige neutest. Sprachgebrauch von εὐαγγελίζεσθαι gestattet eine solche mediale Fassung des passiven Aoristus nicht, cf. 1. Petr. 1, 25, Gal. 1, 11, und damit 1. P. 1, 12 u. m. Schrift, S. 42, wonach entschieden auch hier, wenn Christus aktives Subjekt wäre, εὐηγγελίσατο zu erwarten wäre. Die Ergänzung des Subjektes ὁ Χριστός bei passiv genommenem Prädikat (Calvin, Bengel u. A.) liesse sich zwar mit Gal. 1, 16, Act. 5, 42. 8, 35. 11, 20 sprachlich rechtfertigen, würde aber die Stelle der früheren eher entfremden als näherbringen, also jedenfalls die Rückbeziehung nicht begünstigen. Das Einfachste ist vielmehr die impersonelle passive Fassung, wie sie aus dem absolut stehenden εὐαγγελίζεσθαί τινι (Luc. 4, 18) sich leicht ableiten lässt, zumal wenn man damit aus unserm Brief 1, 25 vergleicht. Sie begünstigt aber als solche eine Rückbeziehung ebensowenig, denn nach τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς (V. 5) wäre in der That ein Fortfahren in personeller Redeweise das Natürlichste, wenn wirklich an dasselbe wie 3, 19 gedacht würde (so auch Schott); muss ja doch jene Aussage V. 5 jedenfalls auf Christus bezogen werden, da sich nicht nur 2. Tim. 4, 1, sondern namentlich Act. 10, 42 als Parallele darbietet, ob man nun in dieser letzteren Stelle ächt petrinische Rede oder lukanische Lehrweise annehme; denn für den letzteren Fall wäre auf die Bemühung der Kritiker zu verweisen, die Berührungen unseres Briefes mit der Apostelgeschichte durch Annahme literarischer Beziehungen zu erklären. S. oben S. 51 u. Im Prädikat weicht ferner wenigstens der Wortlaut ab (dort κηρύσσειν, hier εὐαγγελίζεσθαι), worauf Bengel (zu 3, 19) Gewicht legt, indem εὐαγγελίζεσθαι immer die Evangeliumspredigt auf Erden bezeichne, daher auch für die unterweltliche Predigt, die doch Bengel ebenfalls als für die Einen wenigstens heilskräftig anerkennt, 3, 19 ein anderer Ausdruck gewählt sei. Was endlich die Abweichung im Personalobjekte betrifft, dort τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι κτλ., hier

[1]) 1. Clem. 42, 1, wo der Sinn ein anderer, passiver, wird nicht für mediale Fassung angeführt werden können (s. Harnack z. d. St.).

Digitized by Google

νεκροῖς, so muss zwar diess Letztere keineswegs im strengen Sinn alle Todten bezeichnen, wie Weiss, Huther, Gess mit begründetem Widerspruch v. Hofmann's (S. 160) behaupten; aber doch klingt offenbar das κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς allgemein und giebt an und für sich jedenfalls keinerlei Veranlassung, speziell gerade an jene Todten der Urzeit zu denken. Eine Einschränkung auf diese ist überhaupt durch nichts angedeutet, während doch bei ausschliesslicher Rückbeziehung eine solche Andeutung zu erwarten wäre und es etwa heissen müsste: ἐκείνοις τοῖς νεκροῖς. Gegen De Wette, Brückner, Wiesinger, Frommüller, die speziell an jene Vorsündfluthlichen denken, doch Wiesinger z. B. auch nicht konsequent (vergl. Schott, S. 267 f.)

Aber nicht nur der Wortlaut von V. 6 führt an sich keineswegs auf 3, 19 zurück, sondern auch der Sinn verursacht bei Annahme solcher Rückbeziehung Schwierigkeiten, am meisten, wenn man 3, 19 nach der Art Schweizers und Hofmanns auslegt, weshalb denn auch der letztere die Rückbeziehung gänzlich abweist (a. a. O. S. 158), der erstere sie zwar annimmt, doch nur als Ausgangspunkt, indem er bemerkt (a. a. O. S. 37), „es werde hier allgemeiner von den bis jetzt Todten ausgesagt, was oben bloss von den einst in der Fluth Vertilgten speziell gesagt worden, dass ihnen nämlich, als sie lebten und Heil erlangen konnten, Evangelium sei gepredigt worden." Der Gedanke an die Zeitgenossen Noahs ist bei Schweizers Auslegung von 3, 19 hier überhaupt eher störend, indem ja bei jenen der an unserer Stelle betonte Heilszweck des εὐαγγελίζεσθαι: ἵνα ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι sich gerade nicht erfüllte, und indem eben darum das Todesgericht in Form der Sündfluth über sie kam. Offenbar ist mit dem κριθῶσι κατὰ ἀνθρώπους σαρκί ein Todesgericht gemeint, das nicht speziell von dem Unglauben und Ungehorsam gegen die Predigt als Strafe herrührt, also das allgemein-menschliche (κατὰ ἀνθρώπους) Sterbenmüssen. — Bezieht man aber 4, 6 wie 3, 19 auf eine Hadespredigt und nimmt man also eine Rückbeziehung auf jeden Fall an, so macht der Umfang, in dem die νεκροί zu denken sind, nicht geringere Schwierigkeit. Die 3, 19 Genannten sind selbst dann eher störend, indem jene πνεύματα ἐν φυλακῇ als nur nach allgemein-menschlicher, d. h. empirischer Weise am Fleisch gerichtet (weil nämlich die Leiber den Tod erlitten) hier bezeichnet würden, und indem auf ihren Gerichtszustand, in welchem sie sich als πνεύματα befinden, keine Rücksicht genommen wäre. Bei jenen Noachiten war ja das Gericht nach Menschenweise am Fleisch, d. h. das Todesschicksal das Mindeste. Sieht man sich aber anderseits durch κριθῶσι μὲν σαρκί, ζῶσι δὲ πνεύματι an θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι in 3, 18 erinnert (Bengel, Schott u. A.), so bezieht sich ja letztere Gegenüberstellung vielmehr auf Christus, und es läge — von

Digitized by Google

dieser Seite her betrachtet — näher, nicht einmal incl. an jene im Gerichtszustand befindlichen Geister zu denken, sondern an Solche, die nach der Aehnlichkeit Christi Gericht, ja Tod am Fleisch erlitten (cf. 4, 1, worauf Zezschwitz zurückgeht), wie denn ja nach 4, 17 das „Gericht" anfangen soll beim Hause Gottes. Das müssten dann aber Solche sein, die im Leben das Evangelium gehört.[1]) Doch bleiben wir noch bei der Voraussetzung einer Predigt im Todtenreich stehen, so wird man, wenn man mit den Meisten *νεκροῖς* gemäss der Allgemeinheit des Ausdrucks ausdehnt auf alle Todten, genöthigt, oben 3, 19 nur eine beispielsweise Anführung der Vorsündfluthlichen anzunehmen und sich dieselbe als eine rein gelegentliche zurechtzulegen, wozu, wie wir sahen, wiederum keine Andeutung im Text das Recht giebt, indem vielmehr die Hervorhebung gerade dieser Todten auffallend genug ist, um von der Exegese gebieterisch eine Rechtfertigung zu fordern. Für die nach Christi Hadesfahrt unter den Heiden Verstorbenen wäre übrigens auch dann jene Heilsanbietung, weil zu früh gekommen, nicht vorhanden gewesen, und

[1]) Das verkennt Hilgenfeld (Einleitung in's N. T., S. 629 f.) gänzlich, wenn er Alles von 3, 18 bis 4, 6 unter Einen Gesichtspunkt bringt, jedoch auf Kosten der Christlichkeit des Gedankens, wie bei seiner Auslegung von 4, 6 erhellt: „Dazu ward auch Todten das Evangelium gepredigt (durch den hinabgestiegenen Christus), damit sie gerichtet „„wurden"" nach Menschenweise im Fleische (durch den Tod), aber leben möchten nach Gott im Geiste. Der Sinn ist, dass „„umso mehr"" die Lebenden, welchen das Evangelium verkündigt ward, das fleischliche Leiden Christi in sich selbst durchzuleben haben und als solche, welche schon hier im Fleische gelitten haben, im Geiste leben sollen." Lässt sich denn das *παθεῖν σαρκί* von V. 1 (nach Christi Aehnlichkeit) irgendwie mit dem *κριθῆναι σαρκί* (im Tod als solchem) von V. 6, bezogen auf die, denen nach 3, 19 der hinabgestiegene Christus gepredigt, parallelisiren? — Dass Hilgenfeld willkürlich gerade die Gedanken, die ihm zu dem Zusammenhang, wie er ihn sich denkt, passen, in den Vordergrund stellt, zeigt sich in eklatanter Weise schon bei der Auslegung von 3, 18 ff., wenn er dort sagt: „Auch die eigenthümliche Erörterung über die Höllenfahrt verliert die Ermuthigung der tödtlich gefährdeten Christenheit nicht aus dem Auge: Ist Christus durch seinen erlösenden Tod zu solcher Macht und Herrlichkeit gelangt, so brauchen auch die Christen den Märtyrertod nicht zu scheuen." Also nur als Machterweis kommt ihm die Höllenfahrt in Betracht. Da begreift man dann in der That nicht, dass er sie nicht als richterliche Manifestation (mit Baur) fasst (offenbar nur wegen 4, 6 nicht). Der Hinweis auf die Sündfluth aber, der doch nur im Zusammenhang mit der Erwähnung der rettenden That Christi für jene Todten und allenfalls noch durch den Vorausblick auf die Taufe (nach Weiss) motivirt ist, wird nun zu einem ganz selbständigen Hauptgedanken — nur weil er sich unter den angeblich beherrschenden Gesichtspunkt subsumiren lässt: „Zur Ermuthigung seiner Leser hat Petrus auch die Hinweisung auf das alte Strafgericht der Sündfluth, aus welchem acht Seelen durch Wasser errettet wurden, „„eingeflochten"", ein Vorbild des zukünftigen Strafgerichtes, aus welchem das christliche Taufwasser rettet."



Digitized by Google

das Vergessen oder Uebersehen dieser wäre nun bei der Berücksichtigung aller vorchristlichen Todten auffallender, als wenn überhaupt nur — worauf 3, 19 an und für sich allein weist — eine Fürsorge für jene in Ausnahmsstellung Befindlichen aus dem ersten Weltalter erwähnt ist. Wenn für so Viele im Todtenreich gesorgt wird, warum dann nicht für Alle? Es ist nicht zu verwundern, dass man deshalb zu der kühnen Behauptung fortschritt, jene erstmalige Predigt sei nur der grundlegende Anfang einer von da an bis zum Gericht ordnungsmässig fort und fort geschehenden Predigt des Evangeliums für alle ohne Kenntniss desselben Verstorbenen gewesen (vergl. m. Sch. S. 8, Anm. 2). Schott nennt das eine „bodenlose Voraussetzung" und ein „desperates Auskunftsmittel", und doch ist es dogmatisch gefordert, wenn man aus der Hadesfahrt nach u. St. ein tröstliches Dogma machen will.[1]) Nähme man aber mit Baur (Theol. Jahrb. 1856, S. 217 u. 218 o.), der die Stelle mit 3, 19, wo nach ihm von den gefallenen Engeln die Rede ist, gar nicht kombiniren und sie doch von einer Predigt an die Todten verstehen will, die Apostel, etwa gar den schon todten Petrus (!), dem zu Ehren der Verfasser schreibe, zu Hülfe, also dass die Stelle mit jener Phantasie des Hermas zusammenträfe (Simil. IX, 16), so ist das Praeter. εὐηγγελίσθη auffallend; denn diess Predigen müsste ja noch immerfort geschehen; oder soll etwa nur wie bei Hermas an die alttestamentlichen Frommen oder überhaupt an die vorchristlichen Todten gedacht sein? So bliebe denn nur übrig, mit Weiss (a. a. O. S. 229 f.) weniger eine Rückbeziehung auf 3, 19, wo beispielsweise schon solche Todte erwähnt wären, als vielmehr eine Bezugnahme auf eine allgemein bekannte Lehre, dass Christus den Todten gepredigt, anzunehmen, d. h. unsere Stelle nicht eigentlich aus dem Context, der entschieden der Deutlichkeit ermangelt, sondern aus sonstigen Lehrvoraussetzungen zu erklären, was ja doch nach hermeneutischen Prinzipien erst zulässig wäre, wenn entweder eine Erklärung lediglich aus dem Context sich als schlechterdings unmöglich herausstellte, oder wenn solche Lehrvoraussetzungen als dem Verfasser gegeben sich nachweisen liessen. Letzteres ist aber, wenn man den Brief nicht mit Baur dem Hirten des Hermas so

[1]) Diese Schwierigkeit hat O. in der Rec. meiner Schrift im Kirchenfreund, 1886, No. 18, der ich im Uebrigen Belehrung in einem Hauptpunkt verdanke, nicht beseitigt. Denn wenn er auf der einen Seite das blosse „dogmatische Postulat" ablehnt (vergl. den Schluss meiner Schrift, wo übrigens von einem „biblischen" Postulat die Rede ist) und eine „in der Schrift geoffenbarte Wahrheit" statuirt, auf der andern Seite aber bei der Thatsache der Hadesfahrt, die auch wirklich allein Schriftgrund hat, stehen bleibt, so bleibt eben die Behauptung, es sei eine in der Schrift geoffenbarte Wahrheit, dass das volle in Christo uns gewordene Heil Allen in diesem oder jenem Leben angeboten werde, unbewiesen.

Digitized by Google

naherücken will, durchaus nicht der Fall, und Ersteres ist, wie sich noch zeigen wird, keineswegs unmöglich.

Es stellen sich nun aber der gewöhnlichen Auslegung von einer Predigt an die Todten auch noch sprachliche Schwierigkeiten entgegen. Da κριθῶσι κατὰ ἀνθρώπους σαρκί sich nach dem Zusammenhang offenbar auf das am Leibe erlittene Todesgericht beziehen muss, so wäre es mithin als dem Zeitpunkt des εὐηγγελίσθη vorausgegangen zu denken. Wie stimmt aber dazu die Anknüpfung mit ἵνα? Wahr ist es zwar, dass zu ἵνα als eigentlicher Ausdruck des mit der Heilspredigt Beabsichtigten nur ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι passt, und dass das erste Glied des Absichtssatzes dem Sinne nach nicht coordinirt, sondern subordinirt ist. Aber ob man deswegen mit Gess z. B. (a. a. O. S. 406 f.) übersetzen darf: „damit sie gerichtet worden seien am Fleisch nach Menschenweise, lebendig aber seien nach Gottes Weise am Geist", ist doch sehr fraglich. Durch das Praesens ζῶσι kann unmöglich der aor. κριθῶσι, der doch im Absichtssatz nur eine vorübergehende Handlung bezeichnen kann, zum Plusquamperfectum gestempelt und damit von ἵνα in jeder Beziehung losgelöst werden. Diess gegen Steiger, der S. 383 bemerkt: κριθῶσι bezeichnet das Gericht als vergangen, ζῶσι das Leben als gegenwärtigen, fortdauernden Zweck. Die ganze Construktion ist nämlich so zu fassen, als hiesse es: ἵνα κριθέντες μὲν κτλ. Es stehe aber statt des Partic. das verb. finit., weil κριθῆναι κατὰ σάρκα nicht blosse Bedingung des ζῆν sei, sondern bei nur zu Vielen auch ohne dieses stattfinde (auch als durch die Evangeliumspredigt beabsichtigt?!). — κριθῶσι gebe dem Sinne nach den Zweck von νεκροῖς, ζῶσι den der Predigt an (!!!) — Besser würde man wohl sagen, κριθῶσι stehe im zeitlichen Gegensatz zu dem durch ἀποδώσουσι λόγον und τῷ ἑτοίμως ἔχοντι futurisch bestimmten κρῖναι V. 5, und richtiger würde man übersetzen: Denn dazu ist auch Todten Evangelium gepredigt worden, dass sie gerichtet seien zwar nach Menschenweise am Fleisch, leben aber nach Gottes Weise am Geist", also: zwar gerichtet seien, jedoch nicht in einer das künftige Gericht und sogar einen gnädigen Ausgang desselben ausschliessenden Weise, indem sie eben durch die Evangeliumspredigt in die Möglichkeit versetzt wurden, zu einem Leben zu gelangen, das jenes Gericht nicht zu fürchten hat. Aber immer verursacht eine hinter den Zeitpunkt des εὐηγγελίσθη zurückgehende, perfektische oder plusquamperfektische Fassung des κριθῶσι Schwierigkeit, und Hofmann (S. 159) bezeichnet sie geradezu als „aller sprachlichen Rechtfertigung entbehrend, was allein schon hinreiche, jede nur um diesen Preis mögliche Auffassung zu verurtheilen". Die Unmöglichkeit einer Rückbeziehung des κριθῶσι ohne Weiteres voraussetzend bemerkt auch Schweizer kurz und bündig (S. 37): „Wäre den schon Todten gepredigt worden,

Digitized by Google

so könnten sie dem Gegensatz von Fleisch und Geist gar nicht mehr unterliegen." Das geht nämlich durchaus nicht an, ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι mit Bullinger (z. d. St.) auf das Leben der seligen Geister mit Christo in Gott und κριθῶσι κατὰ ἀνθρώπους σαρκί auf die beim jüngsten Gericht erfolgende Auferstehung des Fleisches zu beziehen, und ebenso wenig ist es zulässig, mit Wiesinger, dem auch Huther zu folgen geneigt ist, κριθῶσι von einem fortgehenden Gericht am Fleische zu verstehen, d. h. von einem Zustand, der durch die Heilspredigt nicht schon aufgehoben ist, sondern erst dann aufgehoben wird, wenn das ζῆν πνεύματι eintritt; denn so begreift man den aor. nicht (vergl. Schott S. 270 f.); auch lässt sich mit Hölemann (a. a. O.) entgegnen: Wie? Todte sollten noch Fleisch haben, um daran gerichtet zu werden? In unserm Briefe ist σάρξ das Leben im Leibe (cf. 3, 18. 4, 1), nicht die sündhafte Richtung, in welcher sich auch die νεκροί noch befänden (Güder, Lehre v. d. Ersch. J. Chr. bei den Todten, S. 56) und das κριθῆναι σαρκί muss also das einmal vorübergehende Todesgericht bezeichnen, nicht den selbst über das εὐηγγελίσθη hinaus noch fortdauernden Todeszustand, ganz abgesehen davon, wann der Eintritt des ζῆν πνεύματι gedacht wird, ob als sofort oder erst in der Vollendungszeit erfolgender (cf. Weiss, neutest. Theol. § 50, c u. d). Nach Güder soll zwar das die σάρξ treffende Gericht der Akt ihrer Aufhebung sein, womit die bussfertige, glaubensvolle Annahme der Predigt endige, und κατὰ ἀνθρώπους soll „die Gemässheit des Gerichtes" bezeichnen, „das sich an den Menschen in Folge der Botschaft von Christo vollziehe", wozu aber die angerufenen Beispiele: Joh. 7, 24 und 8, 15 gar nicht passen, indem diese für die Erklärung: „wie Menschen richten", sprächen. Wozu überhaupt die Hervorhebung: nach dem über die Menschen verhängten Gerichte, wenn das zu Betonende nicht etwas Gemeinmenschliches, sondern das spezifische, durch das Evangelium verursachte Gericht ist?

Begreiflich hat man daher, um die Predigt an die im Todeszustand Befindlichen doch aufrechthalten zu können, κριθῶσι in mancherlei Weise umgedeutet, als bezöge es sich nicht auf das Todesgericht selber, sondern auf die Publikation des Urtheils in der Todtenwelt: „Ihr seid um eures Ungehorsams willen in der Sündfluth umgekommen und in diese unterirdische Haft gebracht worden: aber es ist euch nun ein Rettungsweg eröffnet worden, dass ihr im Geiste Gott gemäss, in göttlicher Weise leben könnet" (so Fronmüller). In dieselbe Kategorie gehört die mehr hinein- als auslegende Paraphrase von De Wette: „Ja auch Todte wird er richten und zwar in Beziehung darauf, ob sie dem Evangelium geglaubt und danach gelebt haben; denn auch die Todten der Zeit Noahs wurden in der Art gerichtet, dass ihnen der Untergang durch die

Digitized by Google

Fluth als Strafe für ihr fleischliches Leben angerechnet, ihnen aber durch die nachherige Verkündigung des Evangeliums Gelegenheit gegeben wurde, das Leben zu erlangen" — und nicht viel lucider ist diejenige Baur's (a. a. O.): „Dass Christus nicht nur die Lebenden, sondern auch die Todten richte, sei daraus zu ersehen, dass auch den Todten das Evangelium verkündigt worden sei; es sei diess dazu geschehen, damit sie gerichtet würden als solche, die nach menschlicher Weise dem Fleische nach nur zum Tode verurtheilt werden können, nach göttlicher Weise aber dem Geiste nach leben werden, d. h. damit auch die Todten des Gegensatzes zwischen Menschlichem und Göttlichem, zwischen Fleisch und Geist, zwischen Tod und Leben als der absoluten Norm sich bewusst würden, nach welcher der Richter über Lebende und Todte richten werde." Huther scheint das Gezwungene solcher Erklärungen gefühlt und darum, die Stelle von Allen verstehend, die Christus bei seiner Wiederkunft als Todte vorfinden werde, die Frage offen gelassen zu haben, ob sie die Evangeliumspredigt bei ihren Lebzeiten oder erst nach ihrem Tode vernommen, indem der Apostel darüber nichts sage, und indem es ja bereits solche Todte gegeben, denen bei ihren Lebzeiten das Evangelium gepredigt worden (vergl. 1, Thess. 4, 16. 1. Cor. 15, 18). Allein bei dieser Auffassung wären zwei so verschiedene Verkündigungsarten, von denen die eine doch ausserordentlich genug war und wohl eine besondere, unzweideutige Hervorhebung, nicht nur eine flüchtige Berührung in Verbindung mit etwas viel näher Liegendem verdient hätte, miteinander vermischt, und weder die eine noch die andere käme auf klare Weise zu ihrer Geltung. Hofmann (S. 159. 160) setzt an Huthers Auffassung das aus, dass sie „ohne Berechtigung dasjenige, was in V. 6 von Todten gesagt sei, über Alle erstrecke, welche beim Eintritt des Gerichts im Todeszustand sich finden. Auch in κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς sei der Todeszustand nur betont im Gegensatz zur Lebendigkeit, und nicht sollen die im Tode Befindlichen gesammtheitlich und mit Ausschluss von Ausnahmen zusammengefasst sein (?). Gesetzt jedoch, Letzteres wäre an unserer Stelle der Fall, was dann dazu berechtige, zu sagen, sie lasse den Todten vor oder nach ihrem Tode die Heilsbotschaft verkündigt sein? Sie nenne ja nur den Zweck, zu welchem sie ihnen verkündigt worden und benenne ihn so, dass sie jeden Gedanken an eine Verkündigung, welche sie im Todeszustand vernommen hätten, gerade ausschliesse." Letztere Bemerkung bezieht sich auf das oben besprochene sprachliche Bedenken gegen eine Miss- oder Umdeutung des κριθῶσι σαρκί. Zu Ersterem vergleiche man die feine Ergänzung von Hölemann (a. a. O. S. 586), dass, wenn die Gesammtheit der Todten gemeint wäre, sich καί νεκροὶ εὐηγγελίσθησαν erwarten liesse.

Man hat nun aber κριθῶσι auch so zu deuten versucht, dass

Digitized by Google

weder eine Rückbeziehung des aor. auf längst Vergangenes, allenfalls noch Fortdauerndes, noch auch nur eine Unterordnung des ersten Versgliedes: κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί nöthig wird, indem man es auf den künftigen Spruch des ἑτοίμως ἔχων κρῖναι bezog. So Kesselring, a. a. O.: „Auch Todte haben die evangelische Verkündigung empfangen, auf dass sie im Gerichte Straftod für das Fleisch, Leben hingegen für den Geist zugetheilt erhalten. Das Erstere ist freilich faktisch für sie längst eingetreten, aber erst jetzt wird es zum definitiven Richterspruch (vergl. wie Gal. 5, 5 die δικαιοσύνη auch wieder eine erhoffte ist)." Auch Lünemann's Bemerkung bei Winer, 7. Aufl., S. 585, scheint dahin zu zielen: „Beide von ἵνα abhängigen Sätze sind als coordinirt zu betrachten; man muss nur das κρίνεσθαι in diesem Zusammenhang richtig fassen. So anerkennenswerth nun aber auch das Bestreben ist, die Schwierigkeit zu lösen, es leuchtet nicht ein, wie beim Endgericht noch eine Zutheilung von Straftod für das Fleisch — so wie σάρξ hier zu verstehen ist — denkbar sein soll, ist doch mit dem Tode der Erdenleib abgethan und hat man doch kein Recht, σάρξ hier etwa im ethischen Sinne zu nehmen (vergl. zu 4, 1). Die Galater-Stelle aber lässt sich darum nicht vergleichen, weil es sich dort um einen erst noch zu vollendenden Heilsstand, nicht um etwas Abgethanes handelt. Vergl. hingegen 1. Cor. 5, 5. Noch weniger kann man mit Grimm (Stud. u. Kr., 1835, S. 629 f.) übersetzen: „damit sie beurtheilt werden, wie sie im irdischen Dasein gelebt haben". — Ueberzeugender erscheint der von O. in der oben erwähnten Recension des Kirchenfreundes vorgeschlagene Erklärungsversuch: „εἰς τοῦτο etc. solle die ganze göttliche Intention angeben, welche in Bezug auf jene Geister waltete und bei jener Predigt sich erst in ihrer Gesammtheit offenbarte. Als die göttliche Absicht, welche in jener Predigt erst zum Ausdruck kam, werde die angegeben, dass jene Ungehorsamen in erster Linie in ihrem menschlichen Leben Gericht erfahren, dann aber, wenn sie jene Predigt annehmen, auf göttliche Weise einer wunderbaren Belebung theilhaftig werden sollten."

In dieser Weise dürfte allerdings über das sprachliche Bedenken hinwegzukommen und ein Haupthinderniss der Beziehung unserer Stelle auf eine Predigt an Todte zu beseitigen sein, was denen willkommen sein wird, die νεκροῖς εὐηγγελίσθη unbedingt in solchem Sinne fassen zu müssen glauben. Andere, oben erwähnte Schwierigkeiten bleiben freilich nach wie vor bestehen. Der Umfang, in dem die νεκροί zu nehmen sind, lässt sich, wie Kesselring richtig bemerkt, aus unserem Briefe exegetisch nicht feststellen, man müsste ihn denn auf die 3, 19 f. genannten einschränken, was theils wegen V. 5 (doch vergl. Hofmann's Bemerkungen betreffend das artikellose νεκροῖς oben S. 181 u.), theils wegen

Digitized by Google

sonstiger Inkongruenz sich nicht empfiehlt. Fasst man *νεκροί* aber im universellen Sinn, so sehe ich nicht ein, wie man der Annahme von Weiss, dass Petrus hier auf eine als allgemein bekannt vorausgesetzte Lehre hinweise, sich entziehen kann, wodurch aber dann nur die frühere Stelle zum Räthsel wird, vergl. oben meinen Zusatz zur Erklärung derselben.

Als den einzigen Weg, um zahllosen Schwierigkeiten zu entgehen, habe ich in meiner Schrift ein vollständiges Absehen von den *πνεύματα ἐν φυλακῇ* in 3, 19 bezeichnet. Damit war nun allerdings zu viel gesagt, denn die von einer Predigt im Todtenreich überhaupt abgehende Auslegung hat auch ihr Schwieriges und jedenfalls den ersten Eindruck vom Sinn der Stelle immer gegen sich. Bei dem Verzichtleisten mancher Exegeten auf eine befriedigende Deutung, bei der grossen Zahl der schon versuchten, bei der Geneigtheit schon Luther's und auch Anderer, eine Textcorruption oder ein Glossem zu vermuthen, ist die Undeutlichkeit der Ausdrucksweise oder des Gedankens evident und eine Uebereinstimmung in der Erklärung schwerlich zu hoffen. Jedenfalls aber verdient die von einer Hadespredigt absehende Auslegung fort und fort ernstliche Prüfung, auch wo nicht wie bei den Lutheranern die Deutung von 3, 19 f. auf eine gerichtliche Manifestation zu derselben nöthigt. Man nehme nur einmal diese zweite Stelle ohne Rücksicht auf die frühere nach ihrem Wortlaut und Zusammenhang ganz für sich, so wird man zwar immer auch an wirklich Todte denken und nicht *νεκροί* mit vielen älteren Auslegern von Clem. Alex. an (in den Adumbrat.) bis zu Gerhard (neuestens auch Kögel) im tropischen Sinn von geistlich Todten und Ungläubigen verstehen, denn dagegen spricht das vorhergehende, unzweideutige *ζῶντας καὶ νεκρούς* zu bestimmt. Wenn ferner oben eine Beziehung des *κριθῶσι* auf ein speziell durch den Unglauben herbeigeführtes Gericht als durch nichts angezeigt abgewiesen wurde, so ist noch viel mehr eine Einschränkung desselben auf Leiden und Verfolgungen der Gläubigen, wobei dann *κατὰ ἀνθρώπους*: „nach dem Urtheil, resp. der Verurtheilung der Menschen" heissen müsste, oder gar auf das unter Leiden erfolgende geistliche Sterben schlechthin unzulässig (erstere Auffassung bei den Socinianern, letztere bei Luther, Beza, Gerhard, Bengel, Zahn etc.). Man wird sich vielmehr, um die Vorstellung einer Predigt im Todtenreich entbehren zu können, einfach der Thatsache zu erinnern haben, dass es damals schon Todte gab, denen bei Lebzeiten das Evangelium verkündigt **wurde**, und auch abgesehen davon wird man den Zeitpunkt des als unmittelbar bevorstehend gedachten und in solcher Weise V. 5 erwähnten Gerichtes als Ausgangspunkt für die Aussage in V. 6 betrachten dürfen. Diess umso mehr noch, wenn man die von Hort auf-

Digitized by Google

genommene Lesart des Vat. acceptirt: τῷ ἑτοίμως κρίνοντι, wodurch dieses κρίνειν noch mehr in die unmittelbar bevorstehende Zukunft gerückt wird. Selbst Huther versteht: „die, welche todt sind, nämlich zur Zeit des Gerichts", wiewohl er die Beziehung auf eine Predigt im Hades nicht ausschliesst! Und Schott bemerkt (S. 275): „diess νεκροῖς sowohl, als das aoristische εὐηγγελίσθη kann der Apostel vom Standpunkt des eingetretenen Gerichtes aus umso gewisser schreiben, als ihm nach dem Folgenden (und schon hier!) das Gericht in unmittelbarer Nähe zu stehen kommt, sodass er gewissermassen nur an die bis jetzt wirklich Gestorbenen und die an sie geschehene Predigt zu denken hatte. — Das Praeteritum εὐηγγελίσθη ist dadurch genügend erklärt, und dass als Personalobjekt νεκροί genannt werden, trotzdem dass sie zur Zeit des εὐηγγελίσθη noch am Leben waren, ist sogar doppelt begründet. Es ist es aber auch noch von einer andern Seite. Unzutreffend nämlich ist die Gegenbemerkung von Gess (S. 406): „Die Beifügung: auch „„Todten"" sei unmotivirt, wenn der Apostel an die Predigt des Evangeliums auf Erden denke; nur darauf komme es ja dann an, dass Evangelium gepredigt wurde, nicht dass die, denen es gepredigt wurde, seither gestorben sind." Denn diese letztere Eventualität wird keineswegs in V. 6 hervorgehoben, sondern sie ist durch die Aussage in V. 5, dass auch über Todte das Gericht Christi sich erstrecken werde, vorausgesetzt. Der Hauptton liegt nun allerdings auf εὐηγγελίσθη, nicht auf καὶ νεκροῖς: gleichwohl ist diess letztere keineswegs müssig, sodass dafür ebenso gut καὶ τούτοις stehen könnte, sondern es ist provozirt durch das erste Glied des Absichtssatzes; es wird nämlich dadurch ihr Tod schon unter den Gesichtspunkt eines Gerichtes gestellt und darum ausdrücklich hervorgehoben — freilich eines Gerichtes, das nur ein vorläufiges ist für das Fleisch. Die Beziehung des καὶ νεκροῖς zu dem concessiven ἵνα κριθῶσι μὲν σαρκί gegenüber dem vorausgegangenen, auf das damit nicht zu verwechselnde endgültige Gericht hindeutenden τῷ ἑτοίμως κρίνοντι wird oft übersehen. Ohne das erste Glied des Absichtssatzes in seinem Verhältniss zu V. 5 fin. wäre die hier gegebene Erklärung von καὶ νεκροῖς allerdings unmöglich. Der Zusammenhang in Paraphrase ist nun dieser: Er richtet unverweilt die Lebenden und die Todten. Man sage nicht: Diese letztern sind ja schon gerichtet. Denn ihr Tod war nur ein vorläufiges Gericht für das Fleisch, wie es von jeher von Gott über alle Menschen verhängt wurde. Und wenn er auch dem doch so nahe bevorstehenden Endgericht des Messias nun noch zuvorkam, so wurde gleichwohl auch ihnen noch (vorher) sein Evangelium (wonach dann gerichtet wird) gepredigt, damit auf das Gericht des Christus hin gesorgt wäre für die Errettung hinsichtlich des Geistes, indem sie in Kraft des Lebenswortes in ein unvergängliches Leben

Digitized by Google

eingehen könnten. Ob dieser Zweck erreicht werde, bleibt dahingestellt. Damit dürfte dann auch der Einwand von O. in jener Recension, die Schrift rede von entschlafenen Gläubigen in viel innigeren Ausdrücken, dahinfallen, und überhaupt bleibt noch fraglich, ob *ζῆν πνεύματι* die letzte Vollendung bezeichnet. —

So wird denn also offenbar durch *γάρ* die Aussage begründet, Christi Gericht erstrecke sich auch auf Todte: Der Herr kann wohl auch die Todten seinem Gericht unterstellen, denn auch sie haben ja die Evangeliumspredigt gehört und durch sie Gelegenheit erhalten, durch den Tod zu einem Leben einzugehen, das von jenem letzten Gericht nichts mehr zu fürchten hat. Ihr Schicksal in diesem ist also durch das Todesgericht nicht präjudizirt, noch ist überhaupt durch dasselbe ihr Loos im Jenseits beeinflusst. Sind sie im Glauben gestorben, so sind sie überhaupt im eigentlichen Sinn keine Todten mehr.[1]) Die Voraussetzung ist die, dass ein endgültiges Gericht über Todte nur denkbar sei, wenn diesen die Möglichkeit, gerettet zu werden, gegeben war. Und es soll einfach angedeutet werden, dass diese Möglichkeit durch das über sie ergangene Todesgericht nicht ausgeschlossen sei. Die Hervorhebung, dass „auch Todten" Evangelium gepredigt worden, ist darum tröstlich, weil der Tod — als auch ein Gericht — sie als des Heils verlustig gegangen könnte erscheinen lassen. — Dieser Auslegung steht auch nicht entgegen die allgemein gehaltene, artikellose Bezeichnung der *νεκροί*, die im Sinn eines charakterisirenden Prädikates, nicht einer blossen wiederholenden Nennung der Personen zu fassen ist (vergl. Hofmann), denn wenn auch die Bezeichnung in V. 5 sogar universell klingt, so ist doch der Horizont von 3, 21 an der neutestamentliche, und es handelt sich im näheren Zusammenhang durchaus um die Stellung zum Evangelium. Wenn dem nicht so wäre, so

[1]) Weiss, Neutest. Theol. § 50, d, scheint zwar das *ζῆν κατὰ θεὸν πνεύματι* als erst mit der Enderrettung eintretend anzusehen, weshalb er auch von einem „in neuer Leiblichkeit des ewigen himmlischen Lebens theilhaftig werden" redet, allein von neuer Leiblichkeit ist hier gerade nichts angedeutet, und der Dativ *πνεύματι* scheint hier wenigstens, wo das Verhältniss doch ein anderes ist als bei Christus, als derjenige der Sphäre betrachtet werden zu müssen, man müsste denn an den mitgetheilten Geist Christi und an Röm. 8, 11 denken. — So könnte denn überhaupt dieses *ζῆν πνεύματι* einen Uebergangszustand (noch nicht die Vollendung) bezeichnen. Hofmann's Erklärung redet von einem Leben, das seine Beschaffenheit vom Geiste hat und von Gottes wegen (*κατὰ θεόν*) Leben ist, indem Gott es ist, der dieses Leben giebt, sodass es also auch hienach beschaffen ist. Er versteht mithin den Lebensstand, in welchen die Predigt des Evangeliums den versetzt, der sie gläubig aufnimmt; welchen das leibliche Sterben nicht unterbricht, und für welchen der Unterschied von leiblichem Leben und leiblichem Tode gleichgültig ist. Das Richtige dürfte in dem oben im Text angegebenen Sinne in der Mitte liegen. Zu Gunsten der Ansicht von Weiss liesse sich allerdings wohl 1. Cor. 5, 5 anführen. — *ζήσωσι* hat nur ℵ*.

Digitized by Google

liesse sich daran erinnern, dass nach einer auch sonst im N. T. vertretenen Anschauung schon im alten Bund „Evangelium", nämlich als Verheissung gepredigt worden, s. Hebr. 4, 2. 6. 6, 13—18. c. 11. — *ἵνα κριθῶσι κτλ.* endlich erscheint freilich auch bei dieser Auffassung nicht als das bei der Evangeliumspredigt Beabsichtigte; das Verhältniss der Subordination dieses ersten Gliedes des Absichtssatzes zum zweiten bleibt also das nämliche, wie im Grunde bei jeder Erklärung, vergl. übrigens z. B. Jes. 12, 1 in LXX; doch ist wenigstens der Eintritt des in beiden Gliedern Ausgesagten zur Zeit der Predigt noch bevorstehend, und Hofmann bemerkt (S. 161) mit Recht: „In den Absichtssatz, wenn auch untergeordneter Weise, miteinbegriffen, muss *κριθῶσι μέν* einen Vorgang benennen, welcher zwar nicht das mit der Heilsverkündigung Bezweckte, wohl aber von ihr in Aussicht genommen ist." Hofmanns Erklärung befriedigt überhaupt in mancher Beziehung, nur nicht in der Auffassung des Zusammenhangs, indem sie in V. 6 wegen der Anknüpfung mit *γάρ* eine Begründung oder Erläuterung dafür sucht, dass die Lästerer sei's lebend, sei's todt werden Rechenschaft geben müssen. (A. a. O. S. 163. Wie gewunden! Vergl. dagegen Schott.) Denn zur Bestätigung dessen kann der Satz mit *γάρ* doch nur sehr mittelbar dienen und jedenfalls nicht so, dass *γάρ* dadurch auf lucide Weise erklärt würde. Eine spezielle Abzielung auf die Ungläubigen will freilich auch Hofmann bei *ζῶντας καὶ νεκρούς* und bei *καὶ νεκροῖς* nicht annehmen, noch viel weniger natürlich eine solche auf die Gläubigen, indem V. 5 ja nicht diese, sondern im Gegentheil die Lästerer das Subjekt seien, und indem V. 6 eben nur gesagt sei, mit welchem Zwecke, und nicht, mit welchem Erfolge den dannzumal Todten das Heil verkündigt worden, was allerdings richtig ist. Dann sieht man aber überhaupt besser von einer Herstellung des Zusammenhangs mit *ἀποδώσουσι λόγον* etc. ab. — Noch künstlicher ist die Art, wie Schott den Context in Anknüpfung an seine unhaltbare Deutung der *νεκροί* (schon in V. 5) auf verstorbene Gläubige auffasst: Ob auch vom Tode dahingerafft, werden sie doch die ihnen gebührende Satisfaktion noch erlangen, denn sie werden vor Christi Richterthron ihren Feinden gegenübergestellt werden als thatsächlich durch Auferweckung zum Leben schon Gerechtfertigte. Wie seltsam wäre es dann aber, den Tod der zu rechtfertigenden Gläubigen unter den Gesichtspunkt gerade eines Gerichtes in solchem Zusammenhang gestellt zu sehen!

Ist die Rückbeziehung von 4, 6 auf 3, 19 abzuweisen, so kann nun freilich auch *εὐηγγελίσθη* für die Auslegung des obigen *ἐκήρυξε* nicht massgebend sein, weshalb die dargelegte Auffassung von 4, 6 im Allgemeinen denen willkommen ist, die 3, 19 eine gerichtliche Manifestation Christi im Hades in orthodox-lutherischer Weise an-

Digitized by Google

nehmen.[1]) Allein der Sinn des ἐκήρυξε wurde uns dort aus dem Zusammenhang hinreichend klar und vollkommen gewiss, sodass wir einer Stütze durch εὐηγγελίσθη (4, 6) gar nicht bedürfen, und wir müssen das Postulat, es wäre, sofern beide Male es sich um eine Heilsanbietung handelte, entweder 3, 19 εὐηγγελίσατο oder 4, 6 ἐκήρυξε zu erwarten (so z. B. v. Zezschwitz), als unberechtigt abweisen, solang wenigstens nicht bewiesen ist, dass auch beide Male der nämliche Ort und modus der Heilsanbietung, entweder die Erde (ἐν σαρκί) oder das Todtenreich (ἐν πνεύματι) in Frage komme. Unsere Auslegung der obigen Hauptstelle bleibt also von dem Resultat betr. 4, 6 ganz unbeeinflusst.

---

Dritter Haupttheil: Cap. 4, 7 bis Cap. 5, 11.

Nach Weiss (a. a. O., S. 47) würde derselbe vom Verhalten der Christen unter einander handeln, abgesehen von den Beziehungen zur ungläubigen Welt. Aehnlich redet Huther (auch Schott) von Ermahnungen, die sich auf das gemeindliche Leben beziehen, Hofmann aber (S. 184) von Ermahnungen zu dem, was ihr Christenstand als solcher mit sich bringe, es sei Thun oder Leiden. Besser, aber wohl auch noch ungenügend! Denn wenn auch die Beziehungen zur ungläubigen Welt allerdings, trotzdem, dass auf's Neue von der exponirten Lage der Leser die Rede ist, zurücktreten, und wenn das Leiden mehr nach seiner Heilsbedeutung dargestellt wird wie am Anfang, so bleiben sie doch nicht völlig unberücksichtigt, vergl. 4, 14. 16. 19, und was hat vollends 5, 8 und 9 mit dem Verhalten der Christen unter einander zu thun? Die dort namhaft gemachte Anfechtung, die zur Versuchung wird, kommt doch von aussen. Richtiger sagt man wohl, es enthalte dieser dritte Haupttheil verschiedene Ermahnungen für die Gesammtheit wie für einzelne Gruppen und Aemter, beherrscht durch den Hinweis auf's nahe Ende (4, 7. 13. 17. 18. 5, 4 [cf. V. 1]. 6. 10), wobei Jedem seine Belohnung werden wird, und gerichtet auf ein dieser Erwartung gemässes, glaubenstreues Verhalten. Diess Moment betont auch Schott. Der Gedankenfortschritt ist nicht streng, denn wieder kommt der Apostel auf Früheres zurück, auf die Nüchternheit, auf die Bruderliebe, und insbesondere in längerer Rede auf die Leiden der Leser; doch stellt er nun diese, wie schon angedeutet, bestimmter unter den Gesichtspunkt der Lebensgemeinschaft mit Christo,

---

[1]) So z. B. Hölemann, a. a. O. S. 568, Schott, v. Zezschwitz; doch gehört betr. 4, 6 auch Bengel hieher, während er 3, 19 f. eine rettende Wirkung der Predigt im Hades wenigstens nicht ausschliesst. Wenn er freilich in dem Ausdruck εὐαγγελίζεσθαι schon die eigentliche Evangeliumspredigt zur Zeit des N. B. angedeutet findet, so ist damit derselbe zu eng gefasst, cf. Hebr. 4, 2. 6.

Digitized by Google

auch den Antheil an der Herrlichkeit, in den sie ausmünden, tröstlich hervorhebend; und indem er zugleich sehr nachdrücklich abermals vor verschuldetem Strafleiden warnt, stellt er die Anfechtungen, welchen die Leser ausgesetzt sind, weiter noch unter den Gesichtspunkt eines läuternden und sichtenden Gerichtes.

Der dritte Haupttheil zerfällt in vier Unterabtheilungen, wovon die zwei ersten 4, 7—11 und V. 12—19 Bisheriges wieder aufnehmen und weiterführen, die dritte Cap. 5, 1—5 das Aeltestenamt und die verschiedenen Gruppen in den Gemeinden nach ihren gegenseitigen Beziehungen ins Auge fasst und endlich die vierte: V. 6 bis 11 die Ermahnungen mit Rücksicht auf Alle in bündigster Weise zusammenfasst und mit Segenswunsch abschliesst. — Ewald, der den dritten Theil nur bis zum Schluss des 4. Capitels gehen lässt, anerkennt offenbar die nämliche beherrschende Idee, da er ihn überschreibt: Das messianische Wort. Gemeint ist das Wort von der Nähe der Wiederkunft Christi.

**V. 7—11.**[1]) 1. Gruppe von Ermahnungen.

Aller Dinge Ende aber ist genaht. Seid denn nun besonnen und nüchtern zu Gebeten, vor Allem die Liebe zu einander kräftig erhaltend, denn „Liebe deckt eine Menge von Sünden", gastfreundlich gegen einander ohne Murren, ein Jeder, sowie er empfangen hat eine Gabe, damit einander dienend als gute Haushalter der mannigfaltigen Gnade Gottes; wenn einer redet, so rede er, dass es Gottesaussprüche seien, wenn einer dienet, so thue er es als aus der Kraft, die Gott darreicht, damit in Allem verherrlicht werde Gott durch Jesum Christum, welchem gebührt die Herrlichkeit und die Macht in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen.

**V. 7** wird von Hofmann und auch von Steiger, von letzterem unter Berufung auf die ganz andersartige Stelle Jac. 5, 8. 9, zum

[1]) V. 7 hat Tisch. schliesslich wieder nach wiederholtem Schwanken den Artikel vor *προσευχάς* weggelassen nach ℵ A B und einer Anzahl von Min. Für Beibehaltung ruft Hofmann (neben K L P etc.) als „ältestes" Zeugniss das *νήφοντες πρὸς τὰς εὐχάς* des Polykarpusbriefes (c. 7) an, allein das freie Citat kann hier nicht entscheiden. — V. 8 hat Tisch. nun ebenfalls (in Uebereinstimmung mit Hort) das störende, oder doch schwierige *δέ* nach *πρὸ πάντων* nach ℵ A (?) B gestrichen; allein es hat nicht nur K L P und fast alle späteren, sondern auch gute Zeugen: vulg. (fuld.), die sahidische, die kopt., die spätere syr. Uebers. für sich und könnte doch ächt sein. Hingegen ist nun sicher nach weit überwiegender Bezeugung der Artikel (der Rec.) vor *ἀγάπη* zu streichen und das Fut. *καλύψει* der Rec., aus Jac. 5, 20 hereincorrigirt, in das Praes. *καλύπτει* nach A B K etc., vulg., beiden syr., der kopt., arm. Uebers. und patrist. Citaten umzuwandeln. — V. 9 ist der plur. *γογγυσμῶν* der Rec. aus Phil. 2, 14 herzuleiten, der sing. *γογγυσμοῦ* ist beglaubigt durch ℵ A B, vulg.. beide syr., die sahid. Uebers. etc. V. 11 fehlt *τῶν αἰώνων* zwar in keinen Unc., aber in 11 Min., in der späteren syr. und der arm. Uebers., auch in einigen guten vulg. codd. (am. fuld.), in letzterem auch das *ἀμήν*.

Digitized by Google

Vorigen gezogen. Hofmann bestreitet den gerade sehr einleuchtenden Zusammenhang der folgenden Ermahnung zur Besonnenheit und Nüchternheit für Gebete mit dem Hinweis auf das nahe Ende. Allerdings ist eine Beziehung zum Vorhergehenden, namentlich zu V. 5 *τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κτλ.* nicht in Abrede zu stellen, allein diese ist ja als Uebergang zu einer neuen Gruppe von Ermahnungen, die durch den Hinweis auf das nahe Ende eingeleitet werden, ganz am Platz. Um das *ἤγγικε* zu verstehen, muss man sich an die petrinische Anschauung, dass mit der ersten Erscheinung Christi *τὸ ἔσχατον τῶν χρόνων* (1, 20) eingetreten, erinnern. Vollends seit der Verherrlichung Christi steht nun als neue Epoche nur noch das Ende bevor. Mit der Verkündigung des Evangeliums ist das Ausreifen der Gegensätze für das Endgericht unaufhaltsam geworden. Durchweg sehen die Apostel die neutestamentliche Zeit so an, vergl. 1. Cor. 10, 11. Hebr. 9, 26. Die dem eigentlichen Ende (Mtth. 24, 6) noch vorausgehende, dasselbe vorbereitende Endzeit mit einem menschlichen Zeitmaass zu messen, ist ungerechtfertigt. Auch Jesus begann seine Predigt mit dem Ruf: *ἤγγικε ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*; es war auch dem wirklich so, denn nun fieng diese *βασιλεία* als weltgeschichtliche Potenz zu wirken an; die Vollendung freilich, die eschatologische Gestalt des Reiches (vergl. Mtth. 25, 1) blieb noch in weiter Ferne, wie allerdings schon Jesus selber in Gleichnissen andeutete, welche die Apostel an ihrer Erwartung unmittelbarer Nähe auch nach menschlichem Zeitmaass hätten irre machen können. Die Täuschung war übrigens ein Reflex ihrer Glaubensinnigkeit und stetigen Bereitschaft, und ihrethalben wäre auch dem Ende nicht mehr viel im Wege gestanden, von Gottes- und ihretwegen hätte es bald kommen können. Es war eine zunehmende Welterfahrung und ein trauriger Einblick in die Hindernisse, die sich je mehr und mehr durch Untreue, Herzenshärtigkeit, Widerstreben, Feindschaft dem Siegeslauf des Gottesreiches entgegenstellten, was später an ein so nahes Ende nicht mehr glauben liess, vergl. hiefür 2. Petr. 3, 8 und 9.

In der angeknüpften Ermahnung: *σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς (τὰς) προσευχάς* bezeichnen beide verba die leibliche und geistliche Zurüstung zum Gebet. Das Leibliche auszuschliessen, ist kein Grund, da der Herr selbst es Luc. 21, 34 ff. und auch sonst betont. Das Leibliche ist ja auch durch die Flüchtigkeit seiner Genüsse und des Lebens überhaupt die nächstliegende Illustration des *πάντων τὸ τέλος ἤγγικεν*. Warum sich darin verlieren und an der Seele Schaden nehmen, da es doch so bald gänzlich dem Untergang anheimfällt, und da nichts so schnell verrauscht und so wenig Befriedigung zurücklässt wie sein Geniessen? Aber weder *νήφειν* (vergl. 1, 13) noch *σωφρονεῖν* ist auf das Maasshalten in sinnlichen Genüssen zu beschränken. *σωφρονεῖν* bezeichnet hin

Digitized by Google

und wieder (z. B. Marc. 5, 15) die psychische Gesundheit, „den gesunden Verstand“ (so auch Act. 26, 25 σωφροσύνη). Dem entsprechend kann es nun auch Ausdruck der auf der Wachsamkeit beruhenden Geistesklarheit sein, wie sonst (z. B. 5, 8) mit νήφειν γρηγορεῖν verbunden ist. Röm. 12, 3 steht es der Selbstüberschätzung entgegen (wie das subst. 1. Tim. 2, 9. 15 der Eitelkeit und dem üppigen, zuchtlosen, hochfahrenden, frechen Wesen). Dann kommt es allerdings in den Pastoralbriefen wohl auch im Sinn der leiblichen Mässigkeit vor. Es bezeichnet mithin die ernste Geisteszucht, die Annahme einer ernsten inneren Haltung, wobei namentlich auch Leichtsinn und Uebermuth, sorglose Sicherheit und Vermessenheit gerade wie sinnliche Ueppigkeit ausgeschlossen sind. Man hat nicht nöthig, zur Bestimmung des Sinnes auf V. 2 f. zurückzublicken, da der Blick auf das nahe Ende und den sich bereithaltenden Richter dem σωφρονήσατε seinen Charakter deutlich genug giebt. Wenn damit eine richtige geistliche Schätzung aller Dinge verbunden ist, so giebt die Ewigkeit den Maassstab dazu. Ueber νήφειν, das die Freiheit und Klarheit des Geistes im Gegensatz zur Beneblung durch Sorgen und durch Lüste, überhaupt zur Welttrunkenheit bezeichnet, s. zu 1, 13. — Ob man προσευχάς mit oder ohne Artikel lese, so ist auf jeden Fall vorausgesetzt, dass Gebete regelmässig, d. h. täglich zu verrichten seien, und von einem Beten, bloss wenn man dazu aufgelegt ist, ist nicht die Rede. Zu regelmässigen Gebeten aber, wie sie allein ein Gebetsleben constituiren und die feste Grundlage des Betens ohne Unterlass bilden, gehört auch ein inneres Leben in der stetigen Zucht des h. Geistes, in täglicher und stündlicher Selbstbeherrschung und Mässigung, namentlich auch in tiefgegründeter Demuth. Geradezu die Gemeindegebete (Schott) oder gesetzliche Stundengebete zu verstehen, hat man freilich kein Recht; aber die natürlichen Aufforderungen zum Gebet, die Tageszeiten und die gottesdienstlichen Stunden kommen ja regelmässig wieder, ohne zu fragen, ob wir aufgelegt sind; und sollen sie uns in der rechten Gebetsstimmung finden, so muss eben unsere ständige Haltung die vom Apostel geforderte sein. — Kögel (S. 264): Das grobe Laster ist nicht das einzige Hinderniss des Gebetes, sonst würden freilich noch immer sehr viele Beter zu finden sein. Aber sich auch Erlaubtes abbrechen, sich unter keine Kreatur gefangen geben, durch Fasten und Beten die unsaubere Art austreiben, wer geht durch diese enge Pforte? Wer nicht in ernster Gebetszucht sich hält und seinen Leib betäubt und zähmt, ihm bleiben erst recht die freiwilligen Erhebungen aus. Wer nicht ohne Unterlass zu beten begehrt, der wird zuletzt ohne Unterlass das Gebet versäumen, gleichwie wer nicht in der Gemeinde beten will, zuletzt auch nicht mehr ausser der Gemeinde betet, und wer niemals mit Worten betet, zuletzt es auch nicht mit Seufzern thut. Gebetszucht giebt Gebetsfrucht!

Digitized by Google

## V. 8.

Der participiale Anschluss zeigt, dass es sich hier noch um eine conditio sine qua non für die für die Gebetsübung erforderliche Haltung handelt. Durch die Uebersetzung: „vor allen Dingen aber habet gegen einander inbrünstige Liebe" wird dieses Verhältniss verwischt. Sie ist aber auch sonst ungenau. Denn das Vorhandensein der gegenseitigen Liebe ist durch *τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην* vorausgesetzt, und nur die *ἐκτένεια* in dieser Liebe wird angelegentlichst anempfohlen. Sie sollen darin nicht ermüden, noch ermatten, sondern erstarken und eine sich treu bleibende, nachhaltige Liebesgesinnung bis an's Ende bewahren, zu *ἐκτενῆ* vergl. oben 1, 22. Dass auch hier die Nähe des Endes der beherrschende Gesichtspunkt ist, leuchtet ein, sobald man in Erwägung zieht, dass es sich ja offenbar hauptsächlich um die nachsichtige und verzeihende Liebe handelt, mit der wir allein uns den Richter nachsichtig stimmen können (Mtth. 18, 23—35). Nicht nur überhaupt diese starke Betonung der Liebe, sondern auch speziell die Hervorhebung, wie unerlässlich sie sei, um bestehen zu können am Tage der Rechenschaft, entspricht genau den Reden dessen, der die Seinen auch verzeihend liebte bis an's Ende, cf. Mtth. 5, 25 f. 7, 1. 2. Ausserdem vergl. besonders Jac. 5, 9! — Von dem betonten *ἐκτενῆ* aus lässt sich *ὅτι* mit Steiger, Hofmann, Weiss u. A. sehr leicht so erklären: Diesen Charakter muss die Liebe haben, „denn ihr ist wesentlich, Sünden zu vergeben, wenn's sein muss, eine Menge, und diess vermag sie nicht, wenn sie nur schwächlich ist und der Spannkraft entbehrt, um ernstere Proben zu bestehen." Oder weil ja der Satz mit *ὅτι* ein Citat enthält: „Denn es heisst ja von der Liebe: Sie deckt eine Menge von Sünden. Wohlan denn! damit sie diess vermöge, lasset sie unermüdlich sein!" In der That war von der Bruderliebe zu befürchten, sie möge nicht nachhaltig sein, sondern mit der Zeit, wenn die gegenseitigen Fehler sich häufen, erschlaffen. Der Satz mit *ὅτι* ist Citat aus Prov. 10, 12 nach dem Grundtext, der indessen „alle Uebertretungen" statt „eine Menge von Sünden" hat. „Hass erregt Hader, aber Liebe bedeckt alle Uebertretungen." Die Uebersetzung der LXX giebt keinen klaren Sinn; die Gnome mag aber in der Form, die sie in unsrer Stelle hat, in sprichwörtlichen Gebrauch übergegangen sein, weshalb ihr Vorkommen auch im 1. Clemensbrief nicht auf eine Abhängigkeit desselben von dem unsrigen mit Sicherheit schliessen lässt. Das charakteristische *πλῆθος ἁμαρτιῶν* findet sich auch Jac. 5, 20, doch hat dort *καλύψει* einen andern Sinn: durch Bekehrung des Sünders ihm zur Bedeckung, d. h. Vergebung seiner Sünden verhelfen. Vgl. den II. Theil. Zwar sind auch in unserer Stelle, schon nach der gar keinen Zweifel übriglassenden Grundstelle in den Prov., die Sünden des Nächsten gemeint und nicht, wie katholische und rationa-

Digitized by Google

listische Ausleger meinen, die eigenen, für die man sich durch Liebe Vergebung erwürbe[1]); übrigens selbst wenn man an die eigenen dächte, könnte man den Ausspruch nach Matth. 6, 14. 15 von der blossen Ermöglichung, nicht Bewirkung der Vergebung verstehen. Zwar ist neuestens bei Weizsäcker (Apost. Zeitalter, S. 695) zu lesen, es sei hier ausgesprochen, dass die Uebung der Liebe eine Menge von Sünden bedecke, also die Vergebung derselben erwirke. Und dass diese Vorstellung im nachapostolischen Zeitalter immer mehr Boden gewann, und zwar in unevangelischem Geiste, ist allerdings unbestreitbar (cf. 1. Cl. 49, 5. 50, 5. Polyc. 10 Barn. 19, 10 [*λύτρωσιν* oder (ℵ) *λύτρον* „Sühngeld" *ἁμαρτιῶν*], Didache IV, 6). Indessen hindert hier wenigstens nichts, an die Sünden des Nächsten zu denken und „bedecken" im Sinne von „der Vergessenheit übergeben" zu nehmen. „Liebe macht keinerlei Versündigung wider den geltend, der sie begangen hat, sondern deckt sie vielmehr zu, verbirgt sie den eigenen Augen, um sich nicht durch sie reizen und um die Liebe gegen ihn bringen zu lassen (Hofmann)." Dass dieses Zudecken ein Zurechtweisen in Ernst und Liebe nicht ausschliesst, lehrt Jesu Wort: Mtth. 18, 15 ff. Luc. 17, 3 f. Von dieser letzteren Stelle und ihrer Parallele Mtth. 18, 21 ff. aus fällt auch ein Licht auf *πλῆθος ἁμαρτιῶν*, und wenn Petrus der Gnome in dieser Form sich gern bediente, so stimmt das trefflich zu dem Bescheid, den er einst aus dem Munde des Meisters bekommen. — Wenn endlich zufolge des Zusammenhangs mit V. 7 die verzeihende Liebe wesentliches Erforderniss der rechten Gemüthsverfassung zum Gebet ist, so erfordert sie eben auch ein gewisses *νήφειν*, nämlich eine Ueberwindung des empfindlichen, grollenden, leidenschaftlichen Wesens, kurz aller Regungen der Unversöhnlichkeit. Und es kann sich mit Rücksicht auf den Zusammenhang mit dem vorhergehenden Vers noch fragen, ob nicht der Satz mit *ὅτι* die Ermahnung, der Liebe solch einen stählernen, vor den härtesten Proben nicht zurückweichenden Charakter zu geben, auch darum begründen soll, weil nur das Vorhandensein einer solchen Liebe bei der Menge von Vorkommnissen, welche Geduld- und Sanftmuthsproben veranlassen, den segensreichen und ungehemmten Fortbestand des Gebetslebens garantirt, während hingegen dieses durch Unversöhnlichkeit und Zertrennung, durch Zwist oder Verbitterung erstickt würde (Vergl. 3, 7). — Zu der ganzen Ermahnung vergl. den vortrefflichen 2. Theil der Predigt von Kögel, S. 265 ff.

**V. 9** fügt noch die auch R. 12, 13 vertretene, in Anbetracht

[1]) Dagegen Luther: Das Decken ist gesagt gegen den Nächsten, nicht gegen Gott. Die Sünde soll Dir vor Gott Niemand decken als der Glaube. Aber meines Nächsten Sünde deckt meine Liebe, und gleichwie Gott meine Sünde deckt mit seiner Liebe, wenn ich glaube, so soll ich meines Nächsten Sünde auch decken.

Digitized by Google

der damaligen Zeit- und Gemeindeverhältnisse besonders wichtige Ermahnung zu einer speziellen Bethätigung der Bruderliebe, nämlich zur Gastfreundschaft bei, und es ist dieselbe durch den Gesichtspunkt der Nähe des Endes aller Dinge auch noch beherrscht, indem ja durch diesen die ganze Welt gewissermassen den Charakter einer Herberge bekommt und die bald für Alle entstehende Nöthigung, aus derselben auszuziehen und als Gast an der Himmelsthüre anzuklopfen, in den nächsten Gesichtskreis gerückt ist. Jesus war selber ein Fremdling auf Erden; er kam in sein Eigenthum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf, trotzdem dass er erschienen war, ihnen Gastrecht an der Freudentafel des Himmelreichs anzubieten und hingieng, ihnen in den Heimstätten droben eine Wohnung zu bereiten; umso mehr erwartet er von denen, die nachmals zur Erkenntniss der Wahrheit kommen, dass sie sich ihm durch Aufnahme seiner „Brüder", auch der geringsten, dankbar beweisen. Dergleichen Liebesübung soll schon hienieden nicht unbelohnt bleiben (Mtth. 10, 11 ff. 40 ff.) und dereinst im Endgericht entscheidend sein (Mtth. 25, 35. 43). — Erheischt die φιλοξενία eine offene Thüre, so erheischt ἄνευ γογγυσμοῦ (cf. Phil. 2, 14) offene Herzen. Vergl. für das Historische: Hatch, Gesellschaftsordnung der christl. Kirche, deutsch von Harnack, S. 37 ff., wonach die φιλοξενία besondere Pflicht der kirchlichen Amtsträger war, und für das Erbauliche: den 3. Theil der oben genannten Predigt von Kögel, S. 269 und zu V. 10 auch den 4ten.

Dass **V. 10** auch noch die Ermahnung zu demüthiger und dienstbeflissener Verwerthung der empfangenen Gnadengaben sich unter den Gesichtspunkt der Nähe des Endes stellt, leuchtet sofort ein, wenn man an die Wiederkunftsreden des Herrn denkt, die ja alle in Gleichnisse von der Haushaltertreue auslaufen, z. B. Mtth. 24, 45, Luc. 12, 35 ff. etc. Weil wir mit Gaben hauszuhalten haben, soll ein Ertrag für den Geber herauskommen, von dem am Ende Rechenschaft gefordert wird. Schott: „Indem sich der Apostel an Alle gleichmässig wendet (mit ἕκαστος), zeigt er, dass er nicht bloss die χαρίσματα im engeren Sinn, die ausserordentlichen Wundergaben, im Auge hat; nicht einmal auf die ständigen und eigentlichen kirchlichen Gemeindeämter wird sich χάρισμα beschränken lassen, sondern es ist Alles gemeint, was der einzelne Christ an Kräften und Fähigkeiten besitzt, die ihn zu irgendwelcher ständigen oder im einzelnen Fall eintretenden Pflege und Förderung des Gemeindelebens geeignet machen, ja ihn dazu als zu berufsmässigem Thun verpflichten, indem sie Wirkungen des die Gemeinde durchwaltenden Geistes und folglich eben zum Zweck der Erhaltung und Förderung des Gemeinlebens durch ihn gewirkt sind." Die homiletische Anwendung mag alsdann noch umfassender auch die natürlichen Gaben und Kräfte, die ja durch den christlichen Geist ver-



Digitized by Google

edelt und geheiligt und gleichsam zu neuem Gebrauch uns geschenkt werden, mit in Betracht ziehen, sodass das distributive ἕκαστος schliesslich wirklich seine buchstäbliche Wahrheit findet, wie im Folgenden angedeutet wird. Das nachdrücklich vorangestellte ἕκαστος mahnt nämlich, dass Jeder sich ernstlich prüfe, ob er denn etwa bei der Gabenaustheilung leer ausgegangen, und erinnert mit καθώς, dass Keiner Ursache hat, sich selbst wegzuwerfen oder seine Gabe, weil sie unscheinbar, zu verachten; sie ist, wie die Ermahnung zeigt, nützlich zum Dienst εἰς ἑαυτούς, vulg. cod. am.: in alterutrum. Aber Jeder hat auch nur ein abgemessenes, begrenztes χάρισμα aus dem reichen Schatz der ποικίλη χάρις θεοῦ empfangen, Keiner alle Gaben, weshalb Selbstüberhebung und Verachtung Anderer so sündlich wie Selbstverachtung. Und wer zur Selbstüberschätzung geneigt ist, weil er für die Anderen verliehenen Gaben vielleicht weniger Sinn und Verständniss hat, der bedenke: es giebt eine ποικίλη χάρις θεοῦ, eine unendliche, unerschöpfliche und unbeschreibliche Mannigfaltigkeit der Gnadengaben, davon man nur bewundernd lernen kann, ohne je auszulernen. Keine Gabe ist verächtlich, keine auch Alles in Allem; das ist nach der Doxologie, in welche die Ermahnung ausmündet, nur Gott, der sie alle sammt der Kraft zu ihrer Verwerthung darreicht.

Gute Haushalter sind wir nun bloss, wenn der Sinn Gottes, d. h. der Liebessinn und Christi Vorbild uns leitet und uns zum Dienen treibt. διακονεῖν τι heisst wie 1, 12: etwas dienend darreichen. Natürlich darf dabei die Gabe ihrer Bestimmung nicht entfremdet, nicht verweltlicht, nicht eigenmächtig und willkürlich verwendet, nicht zur Selbstverherrlichung missbraucht, aber auch nicht unwillig und verdrossen oder träg und lässig zur Verfügung gestellt werden. Denn bei alledem würde der Zweck vereitelt: ἵνα ἐν πᾶσι δοξάζηται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Eine beispielsweise Anwendung des unbedingt und allseitig Gültigen macht der Apostel **V. 11** auf zwei Thätigkeiten im speziellen Gemeindedienst, auf das λαλεῖν und auf das διακονεῖν. Man kann allerdings beinahe mit Hofmann sagen: „Handhabung des Worts oder äusserer Dienst ist Alles, was im christlichen Gemeinleben der Eine dem Andern leistet". Wer das χάρισμα der Rede, nämlich der Lehrrede empfangen hat, soll sich mit Bezug auf Inhalt und Form, wie in seiner ganzen Haltung vom Geber und Auftraggeber leiten lassen. λόγια θεοῦ sind wie in der klass. Gräcität die Orakelsprüche so im N. T. die Aussprüche oder Offenbarungen Gottes, entweder die alttestam. Act. 7, 38. Röm. 3, 2, oder die neutestam. Hebr. 5, 12 (Huther). Und wiederum wer sich durch sein χάρισμα auf eine persönliche Thatleistung im Gemeindedienst (Armen-, Kranken-, Fremdenpflege) hingewiesen sieht, der soll sie vollbringen in der Kraft, die Gott darreicht (χορηγεῖν nur noch 2. Cor. 9, 10, sonst ἐπιχορηγεῖν, z. B.

Digitized by Google

2. Petr. 1, 5), im festen Vertrauen, dass er sie darreicht zu dem, was er gethan wissen will, jeweilen und zu jedweder Zeit im erforderlichen Maass (sodass gleich sehr Verzagtheit wie Uebermuth ausgeschlossen ist). Kögel predigt vortrefflich: „Es giebt Menschen, die möchten immer das am liebsten thun, was Andern befohlen ist, und möchten immer etwas Neues beginnen, noch ehe sie das Alte recht ausgerichtet. Sie fehlen ihrem Amte, so fehlt ihnen die Kraft. Wo aber der Fuss auf befohlenen Wegen geht, da kriegt man im Erliegen neue Kraft und Ruhe und Licht." — Wenn mein Können, mein Vermögen etc. Die Doxologie endlich betreffend, so ist **πᾶσιν** jedenfalls neutral zu nehmen: „in allen Stücken". **διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ** mit Hofmann in den Relativsatz **ᾧ ἐστιν κτλ.** hineinzuziehen, ist gar kein Grund vorhanden, da es, mit **δοξάζηται** verbunden, so trefflich die Vermittlung bezeichnet, die allein christliche Bethätigung zu einer Gott verherrlichenden macht. Vergl. Schott. Die Doxologie selbst aber ist Gott gewidmet, nicht Christo, wie Gott das Subject von **δοξάζηται** ist. Vergl. 5, 11. Dass **δόξα** und **κράτος** genannt werden, mag im Rückblick auf **ὡς λόγια θεοῦ** und **ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς κτλ.** geschehen. In dem **ἐστίν** endlich mag liegen, dass dem, welchem Ehre gegeben werden soll, die **δόξα** wie die Macht schon a priori in allgenugsamer Weise eignet.

An diesem Ruhepunkt angelangt, führe ich gern Leighton's tiefe, zum Schluss von V. 11 geäusserte Gedanken an: Dass Gott gepriesen werde, nach diesem Mittelpunkt soll Alles in der Kirche Gottes streben, seien es Personen oder Dinge, die in verschiedener Weise im Reiche Gottes wirken. Alles was Gott geheiligt ist, bewegt sich in einer Art himmlischer Sphäre; und geht von Gott durch Christum über auf alle einzelnen Glieder und zum Wohl Aller auf die Kirche, von welcher aus es durch Christum wieder zu Gott, dem ewigen Mittelpunkt alles Heiligen, zurückkehrt.

Alles, Personen wie Dinge, müssen dem letzten Ende diesen Tribut zahlen, selbst die Widerspenstigen, die nicht wollen; aber den Kindern Gottes ist dieser Weg ein Freudenweg, zu dem sie ihr Herz zieht; denn sie haben dieselbe Absicht und denselben Zweck wie Er: Seine Verherrlichung in allen Dingen.

Diess ist das Recht Gottes; es ihm verweigern, um andere Zwecke zu verfolgen, ist Hochverrath. Das listige und verderbte Herz sucht beständig den Menschen davon abzulenken, und seinen eigenen Ruhm und sein „Ich" zum Mittelpunkte zu machen. Diese Gefahr ist so gross und die Verführung so leicht, dass ohne die grösste Wachsamkeit selbst die Scharfblickendsten sich betrügen können, und sich betrogen haben. Und „die Ehre Gottes" ist doch allein unser vernünftiger Dienst gegen den Geber unsrer Seligkeit. Denn „von Ihm und durch Ihn und zu Ihm sind alle Dinge; Ihm sei Ehre und Lob in Ewigkeit. Amen." (Röm. 11, 36). Und wie

Digitized by Google

es des Christen höchste Gerechtigkeit ist, so ist es auch sein höchstes Glück, in allen Dingen Gott zu preisen; es hebt ihn über alle Stürme der Leidenschaften hinüber, diese Quelle der Kümmernisse und Qualen für Alle, die noch nicht gelernt haben, sich selbst zu vergessen. Ja diese Selbstanbetung und Selbstverherrlichung ist nichtswürdige Abgötterei, worüber Gott und seine Ehre vergessen wird. Ein solcher Mensch hat keinen Frieden, er lebt in beständiger Aufregung; seine Ehre, sein Ruhm und Ansehen, sein Gewinn, seine irdischen Pläne, die ihm, auch wenn sie gelingen, keinen dauernden Frieden schaffen: das Alles lässt ihn nicht zur Ruhe kommen. Und kommt die Zeit, wo er diese Dinge entbehren muss und er endlich an Gott denkt, den er bisher vergessen und beleidigt hat, so kann und wird Gott durch sein Gewissen ihm sagen: „Gehe nun zu deinen Götzen, denen du gedient hast, dass sie dir helfen und dich trösten," oder: „nachdem du Alles in dir selbst gesucht hast, so möge dein Egoismus dir nun Glück und Frieden geben." — Nur wer sich Gott hingiebt, und Ihm alle Dinge heiligt, kann in Wahrheit sagen: „Der Herr ist mein Theil, Er hält mein Loos in seiner Hand." (Ps. 16, 5.)

**V. 12—19.** 2. Gruppe von Ermahnungen, wie sie durch den Hinweis auf das nahe Ende beherrscht sind.

**V. 12 u. 13.**[1])

Die zärtliche Anrede: ἀγαπητοί (wie oben 2, 11) entspricht der zarten, die wunde Stelle sänftiglich und tröstlich berührenden Natur der nun folgenden Paränese. — πύρωσις ist Läuterungsfeuer und Feuerprobe (so Prov. 27, 21 vom Gold), was Schott mit Unrecht bestreitet; im metaphorischen Sinn kommt es sonst nicht vor, nur am Schluss der Didache steht von der letzten Trübsal: πύρωσις δοκιμασίας. ἐν ὑμῖν: unter euch (vorhanden, sich vollziehend). — Ein ξένον wäre die πύρωσις, wenn sie etwas dem Christenstande Fremdartiges, Heterogenes wäre. Das ist aber nicht der Fall, das Ausharren in ihr ist Theilnahme an den Leiden Christi, Gleichförmigkeit mit dem Leiden, das Christus selber erduldet, also auch Antheil daran und darum Grund zur Freude, und zwar zu umso höherer Freude, in je höherem Maasse ein solcher Antheil stattfindet; καθό ist quatenus, in quantum. Zum vollendeten Frohlocken aber (wie 1, 6. 8) wird die Freude werden, wenn Christus sich in seiner Herrlichkeit offenbart, vergl. Mtth. 25, 31, und zum allgemeinen Gedanken: Mtth. 5, 12. R. 8, 17. — Hier findet nun auch Schott natürlich die Freude durch das näher bestimmende ἀγαλλιώμενοι als von äusserlichem Jubel begleitet bezeichnet; umso seltsamer ist es, dass er zu 1, 8 behauptete, das ἀγαλλιᾶσθαι werde dort als eine Freude näher bestimmt, die eine wesentlich innerliche bleiben müsse.

[1]) In V. 13 ist καθό gegenüber dem nur durch einige Min. vertretenen καθώς absolut gesichert.

Digitized by Google

**V. 14.**[1])

Zuvörderst ist klar, dass *ἐν ὀνόματι Χριστοῦ* zu erklären ist: „über dem Namen oder wegen des Namens Christi", d. h. weil ihr diesen traget, weil ihr euch dazu bekennet. Offenbar ist auch hier an Christi Seligpreisung gedacht: Mtth. 5, 11. Luc. 6, 22; vergl. Jac. 2, 7. Ueber den näheren Charakter dieser Schmähungen s. den II. Theil und oben zu 2, 12. 3, 16. Der Satz mit *ὅτι* begründet die Seligpreisung. Ein reicher Ersatz ist ihnen für die Schmähungen und die dadurch entstehende äussere Schmach vor der Welt darin geboten, dass sich gleichzeitig, während solche Schmach auf sie fällt, unsichtbarer Weise der hier bedeutsam und nachdrücklich so genannte Geist der Herrlichkeit, der sie ihres Antheils an Christo, dem König der Ehren versichert und sie aus der Schmach einen

---

[1]) *τὸ τῆς δόξης* steht ohne Zusatz bei B K L, vulg. codd. am., fuld., lux, in der Peschito und in patrist. Citt. Clem. Alex. nach der Umschreibung der Adumbr. „qui est ejus honoris" scheint *τὸ τῆς δόξης αὐτοῦ* gelesen zu haben. In alten Exemplaren muss jedenfalls der von Scholz und Lachmann aufgenommene Zusatz *καὶ δυνάμεως* gestanden haben wegen der ansehnlichen Bezeugung durch ℵ (*καὶ τῆς δυνάμεως*, pr. m.: *καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*), A P, viele Min., den Clement. und andere Texte der vulg., auch ital. (bei Ziegler), durch die sahidische, kopt., spätere syr., armen., äth. Uebers. und durch patrist. Citate. Nichtsdestoweniger haben Tisch. und Hort ihn weggelassen. Einige Min. und verss. ferner sprechen für *ὄνομα καὶ πνεῦμα* oder (Cypr.) bloss *ὄνομα*, doch hat Cypr. z. B. zugleich den kritisch angefochtenen Nachsatz: quod quidem secundum illos . . secundum nos autem, zu dem eben nomen besser zu passen scheint. — *ἀναπαύεται* nach ℵ pr. m. B K L P, daneben (bloss in A): *ἐπαναπαύεται* (cf. 4. Mos. 11, 25) und in ℵ$^{c}$ (mit Min. und patrist. Citt.) *ἐπαναπέπαυται* (cf. 2. reg. 2, 15). – Der von Hort im Append. besprochene Nachsatz fehlt in ℵ A B. in zahlreichen Min., im clem. Text der vulg., auch demid. und fuld. (woselbst indess von späterer Hand hinzugefügt), in der Pesch., der späteren syr., kopt., arm., äth., arab. Uebers., bei Ephr., Tert., auch an einer Stelle bei Clem. Nach diesen Zeugen haben weder Hort noch Tisch. den Nachsatz in den Text aufgenommen. Aber auch er muss in alten Exemplaren gestanden haben, da die vulg.-codd. am. tolet. harleian., ital. frgm., die sahid. Uebers., Cypr. nebst K L P und sehr vielen Min. für ihn zeugen. Leichter liesse er sich erklären, wenn *τὸ ὄνομα Χριστοῦ* Subjekt wäre, wenn man z. B. mit Hofmann *ὄνομα* auch noch bei *τὸ τῆς δόξης* ergänzen dürfte. Hort glaubt, er sei ursprünglich als Erläuterung des Gedankens mit der Lesart *ὄνομα* in Verbindung gewesen. Ewald will die Worte beibehalten, mit Hofmann bei *τὸ τῆς δόξης* den Namen Christi verstehen, von dem ausgesagt werde, dass er der der Herrlichkeit sei; nach *πνεῦμα* soll *ὅ* ausgefallen sein, sodass sich *ἐφ' ὑμᾶς ἀναπέπαυται* (wie Ewald mit dem Sinait. liest) relativisch angeschlossen habe, und dass schliesslich von diesem auf ihnen ruhenden *πνεῦμα θεοῦ* ausgesagt werde, ihrethalben, „sofern es auf das ankomme, was jene Schmäher nach ihrem Sinne meinen und wollen, werde es zwar gelästert", der Christen halber jedoch, „sofern sie dabei thätig seien, werde es vielmehr verherrlicht". (Zu *κατά* s. Winer, § 49, d.) Allein es bedarf keiner Texteskorrektur, sofern man überhaupt den Schlusssatz beibehalten will.

Digitized by Google

Ruhm machen lehrt (Act. 5, 41), auf sie herniederlässt und mit ihm selbst sichtbarer Weise ein verklärender Wiederschein von diesem Geiste (Act. 6, 15). Bei τὸ τῆς δόξης: ὄνομα zu ergänzen, ist doch sehr hart, und noch härter, mit Hofmann das ἀναπαύεσθαι ἐφ' ὑμᾶς auch von dem ὄνομα Χριστοῦ ausgesagt sein zu lassen, auch wenn man ἀναπέπαυται liest, während hingegen zu πνεῦμα das verb. passt (vergl. Jes. 11, 2 LXX). Weiss bemerkt (a. a. O., S. 355): „Der gerade im Leiden auf uns ruhende Geist der Herrlichkeit gebe uns bereits einen Vorschmack von der zukünftigen Herrlichkeit" (mit Beziehung auf V. 13), und Leighton: „Je weniger der Christ in der Welt beliebt ist, je mehr wendet er seine Blicke nach innen und findet da als Gegengewicht für die Verachtung der Menschen eine verborgene Herrlichkeit, ein sicheres Pfand der grossen, über alle Maassen wichtigen Herrlichkeit, welche ihn im Himmel erwartet. Und gerade in den Leidenszeiten wird ihm dieses Zeugniss am deutlichsten und tröstlichsten, weil er alsdann am meisten nach innen gekehrt lebt, wo es eben am besten zu finden ist. Gott hat diesen Ersatz seinen Kindern bereitet; je weniger sie von der Welt haben, desto mehr haben sie von ihm." — Wie in dem πνεῦμα τῆς δόξης ein hoher Trost bei Schmach, Niedrigkeit, Verkennung, zeitlichem Jammer liegt, so auch eine Mahnung, ein stimulus, etwas Emporhebendes, Kraftgebendes, die Eitelkeit zu verschmähen. — Dass der Artikel vor τοῦ θεοῦ πνεῦμα wiederholt wird, ist wohl daraus zu erklären, dass die beiden Begriffe jeder für sich nach seiner eigenthümlichen Bedeutung sollen zur Geltung kommen. Der Geist der Herrlichkeit gegenüber der Schmach und der Geist Gottes mit seinem Friedenssiegel und Gewissenszeugniss gegenüber der Verkennung und Verlästerung der Menschen. Winer (§ 20, 1.) umschreibt: Der Geist der Herrlichkeit und somit der Geist Gottes, d. i. welcher kein anderer ist als der Geist Gottes selber. Aber die Wiederholung des Artikels lässt sich auch wie oben erklären. Soll nun der in seiner Aechtheit angefochtene Zusatz das πνεῦμα τῆς δόξης καὶ τοῦ θεοῦ zum Subjekt haben, so müsste man etwa sagen: die den Christenstand und das ὄνομα τοῦ Χριστοῦ treffenden Lästerungen fallen auf den Geist selber, der den Christen geschenkt ist, und der ihnen ihre Schmach als Ehre erscheinen lässt und sie mitten in ihr mit Frieden und Freude erfüllt. Und es kam ja allerdings auch vor, dass solche Leidensfreudigkeit und solcher Leidensruhm die Verfolger noch mehr reizte und Anlass zu immer neuen Lästerungen gab.[1]) Die Verherrlichung des Geistes bei den Christen bestünde dann darin, dass

[1]) Zu der Hervorhebung, dass den Christen das πνεῦμα τῆς δόξης mitgetheilt werde, scheint Obiges besser zu passen als was Fronmüller bemerkt: „sie schelten den Duldersinn einen niederträchtigen Sklavensinn, die Demuth Feigheit."

Digitized by Google

er sich nach seiner ganzen tröstenden und erhebenden Kraft, den Eindruck der Schmähungen vollkommen auslöschend und ihnen ihren Stachel nehmend, auswirken und dadurch zu Lob und Preis erwekken würde. Kögel (S. 286): Wo man die Schmach Christi gastfrei aufnimmt ohne Murmeln, da salbt der h. Geist das von der Schmach brennende Haupt mit Oel und schenkt dem Geschmähten den Becher des Trostes, der Ruhe, des Friedens voll ein und schwebet waltend und schirmend und beruhigend über den sonst so wilden Tiefen des erregten, des trotzigen und des verzagten Menschenherzens und hat Wohlgefallen an dem Jünger, den die Schmach Christi vor der Welt unkenntlich gemacht hat, und, wie sehr auch bei der Welt, die den Geist nicht empfangen noch verstehen kann, gelästert, wird er doch bei den Geschmähten als ein Geist der Herrlichkeit gepriesen, besungen, angebetet. In dieser Weise etwa könnte man sich die Worte zurechtlegen. Immer aber bleibt die Beziehung auf das *πνεῦμα* etwas geschraubt, und der Zusatz ist überdiess, wie schon bemerkt, kritisch sehr anfechtbar. Könnte übrigens nicht, wenn man ihn halten wollte, doch das *ὄνομα Χριστοῦ* Subjekt sein, der Zusatz sich also auf V. 14 a zurückbeziehen? Bengel versteht Christus selbst.

**V. 15 u. 16**[1])

bringen eine Rechtfertigung der Seligpreisung in V. 14, mit vorausgeschickter, in die Form einer Verwarnung eingekleideter Voraussetzung, dass das Leiden nirgends ein selbstverschuldetes sei. *γάρ* ist gewissermassen ein nota bene! „nämlich". Es schliesst sich diess *γάρ* an *ἐν ὀνόματι Χριστοῦ* an: bei Christen nämlich soll nur dieser Grund der Verunglimpfung vorkommen! Dass Keiner etwa leide als etc.! Durch das wiederholte *ὡς* vor *ἀλλοτριοεπίσκοπος* wird diess letzte Prädikat von den drei ersten deutlich geschieden, jene bezeichnen gemeine Verbrechen, dieses etwas Besonderes; die Meisten denken an das unbefugte Hineinregieren in Dinge, die den Christen nichts angehen, „wie denn das Bewusstsein einer höheren Würde ihn leicht zu solcher Anmassung, die ihn bei den Fremden desto gehässiger machen musste, habe verleiten können" (Huther). So in verschiedenen Variationen Weiss, Hofmann u. A. De Wette denkt an den, der „als unkluger Eiferer heidnische Sitten und Gebräuche tadelt und abstellen will, so wie es erweislich in späterer Zeit Solche gab, welche Götzenbilder zerschlugen." Aehnlich Schott. Es ist indessen

---

[1]) Wie Hort hat auch Tisch. V. 15 in der ed. VIII *ἀλλοτριεπίσκοπος* nach ℵ B, während er früher nach K L P etc. die vollere, aber ungelenkere Form *ἀλλοτριοεπίσκοπος* bevorzugte. In der Peschito und in einem Citat bei Cyrill. fehlt *ἢ ὡς ἀλλ.* — In V. 16 ist *ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ* durch ℵ A B, zahlreiche Min., vulg., beide syr., die kopt., arm. und äth. Uebersetzung etc. beglaubigt, während für die Rec. *ἐν τῷ μέρει τούτῳ* nur K L P und spät. sich anführen lassen.

Digitized by Google

noch eine andere, ebenfalls spezialisirende Deutung werth in Betracht gezogen zu werden. Es kommt nämlich sowohl τὸ ἀλλότριον als auch τὰ ἀλλότρια bei christlichen Schriftstellern nicht selten vom zeitlichen Gute vor, insofern der Christ als solcher dasselbe als etwas Fremdes betrachten soll. Grundstelle ist Luc. 16, 12. Dazu ist zu vergleichen Herm., Sim. I, 3. 11. 2. Clem. 5, 6. Praed. Petri: αἰσχύνθητε κατέχοντες τὰ ἀλλότρια. Es wäre also hienach unter ἀλλοτριεπίσκοπος der Habsüchtige und Geldgierige, der in Handel und Erwerb sein Interesse eigennützig Wahrnehmende und dadurch seinem Christennamen Schande Machende zu verstehen, wenn nicht geradezu der nach fremdem Gut Gelüstende. Vergl. 1. Tim. 6, 5, und besonders die lateinische Wiedergabe: alienorum (alieni) appetitor (vulg., ital. frgm.), alieni speculator (Tertull. Scorp. 12). — Vergl. übrigens endlich sowohl mit Bezug auf diess Prädikat als auch mit Bezug auf die Beschuldigungen der Christen: den II. Theil. Anlässlich des ersteren wird dort noch von einem spezifisch-historischen Erklärungsversuch zu reden sein.

**V. 16.**

ὡς Χριστιανός. „So wurden die Bekenner Jesu als des verheissenen Messias oder Christus, die sich selbst unter einander „Jünger" oder „Gläubige" oder „Brüder" oder „Heilige" zu nennen pflegten, zuerst in Antiochia (Act. 11, 26) benannt, weil sie in dieser ersten aus Juden- und Heidenchristen gemischten Gemeinde zuerst als eine neue, von der jüdischen bestimmt unterschiedenen Religionsgenossenschaft sich darstellten.[1]) Der Name ist ihnen von den Nichtchristen, und zwar, wie schon die lateinische Bildung andeutet, ohne Zweifel von den heidnischen Bewohnern der Stadt beigelegt worden. Die Juden, die ja auch auf das Kommen des verheissenen Christus hofften, nannten die verachtete „Sekte" lieber „Nazarener" (Act. 24, 5. 14). Der Name wurde bald allgemeiner gebraucht, jedoch in der apostolischen Zeit nur von Nichtchristen, so z. B. von Agrippa (Act. 26, 28). Erst im zweiten Jahrhundert kam er als ehrenvolle Selbstbezeichnung auch bei den Christen in Gebrauch." (Riehm, Handwörterb.) Von Neueren, so z. B. Lipsius (über den Ursprung und den ältesten Gebrauch des Christennamens, S. 11) wurde der antiochenische Ursprung des Namens angezweifelt; Keim (aus dem Urchristenthum, S. 177 ff.) hat ihn energisch vertheidigt. Schott, der die petrinische Abfassung des Briefes vertritt, bemerkt: Der sonst nicht (so früh) vorkommende Name Χριστιανός, dessen sich hier Petrus bedient, ist sehr natürlich im Munde des Apostels, der so lang in den Gegenden verweilte, wo diese Bezeichnung der Gläubigen aufkam

[1]) Weiss, Neutest. Theol. § 43, b) macht namentlich hiefür geltend, dass die Bekenner (aus den Heiden) sich nicht an die (den Heiden so auffällige!) jüdische Lebensweise banden.

Digitized by Google

und also wohl auch am geläufigsten war. (Man vergleiche wie auch Weizsäcker [Ap. Zeitalter] als Arbeitsfeld des Petrus namentlich Syrien betrachtet.) Mit Bezug auf die Zeit der neronischen Verfolgung ist die Gangbarkeit des Namens auch in Rom durch Tacitus bezeugt (Annal. 15, 44: quos vulgus Christianos appellabat). Ein später Abfassungstermin lässt sich daher sicher dem Namen nicht entnehmen. — *μὴ αἰσχυνέσθω* er achte es nicht für eine Schmach, sodass er sich dessen zu schämen hätte. — Das besser bezeugte *ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ* weist offenbar auf *ὡς Χριστιανός* zurück, und für die Bedeutung des *ἐν* ist Gal. 1, 24 zu vergleichen. *ἐν τῷ μέρει τούτῳ*, was: „in diesem Stück, in dieser Hinsicht" bedeuten würde (gegen Schott, der „diesen [integrirenden] Bestandtheil des Christenlebens" versteht) und gleichbedeutend, nur matter wäre, könnte aus 2. Cor. 3, 10. 9, 3 sich eingeschlichen haben (Huther). Hofmann fühlt diess Matte und will ihm abhelfen, indem er *τούτῳ* sehr unnatürlich auf das Folgende bezieht: „Er preise Gott in der Hinsicht, dass jetzt das Gericht beginnt am Hause Gottes." „So ist ihm diess Leiden nicht etwas, das er sich von Menschen muss gefallen lassen, sondern von Gott geordnet, der sein alles Widergöttliche ausscheidendes Gericht damit beginnen lässt."

**V. 17 u. 18.**[1])

Hofmann hat die Anknüpfung mit *ὅτι* schwierig gefunden und darum eben *ἐν τῷ μέρει τούτῳ* als Hinweisung auf das Folgende genommen. Und doch ist sie so einfach. Nach Huther wäre die Ermahnung: er schäme sich nicht, sondern preise Gott! durch die Hinweisung auf das Gericht begründet, welches den Ungläubigen droht. Die Gläubigen hätten dann Gott um dessentwillen zu preisen, weil das den Ungläubigen ein schreckliches Ende bringende Gericht zu heilsamem Zweck, d. h. zur Läuterung, Sichtung und Bewährung bei ihnen anfängt. Aber viel einfacher ist es noch, in dem Satz mit *ὅτι* eine beruhigende, das Aergerniss beseitigende Beleuchtung der Leiden um des Christenstandes willen zu erblicken.

---

[1]) Tisch. hat in V. 17 in der ed. VIII den Artikel vor *καιρός* nach ℵ A weggelassen, während Lachm., Tregell. und Tischend. früher nach B K L P etc. ihn für ächt hielten, neuerdings auch Hort, wenn auch nicht ohne Zweifel. Die Lesart ohne Art. ist wegen nomin. und Wortsinn ungewöhnlicher. — *ἡμῶν* ist durch ℵ° A pr. m. B K L P etc., vulg., beide syr., kopt., äth., arm. Uebersetzung genügend beglaubigt gegenüber dem *ὑμῶν* bei ℵ pr. m. und A sec. m. nebst einer Anzahl Min. — In V. 18 hat Tisch. nun auch nach ℵ A B (2. u. 3. Hd.) K L P etc., vulg., Pesch., arm., äth. Uebers. *ὁ ἀσεβής*, gegenüber dem von ihm früher (nach B pr. m., 1 Min., der spät. syr. Uebersetzung, endlich bloss 1 LXX cod.) bevorzugten, nicht nur schwierigen, sondern wirklich störenden: *ὁ δὲ ἀσεβής*. Hort setzt *δέ* in Klammer. In der letzten Ausgabe hat Tisch. ferner abweichend von früher *καὶ ὁ ἁμαρτωλός*, während Lachmann und Hort den Artikel nicht für ursprünglich ansehen, sie haben nur ℵ A und eine Min. für, aber B K L P etc. und den LXX Text gegen sich.

Digitized by Google

Sie sind ein Gericht, ja der Anfang des grossen Sichtungsgerichtes, aber für den nicht verderblich, der den rettenden Namen bekennt, wiewohl nach V. 18 auch für ihn ernst genug. Also die Thatsache, dass Christen leiden müssen, wird durch den Hinweis auf die grosse Sichtung, deren Zeit da ist, begründet. Aehnlich Calvin: nam haec, inquit, necessitas totam Dei ecclesiam manet, ut non tantum communibus hominum miseriis subjaceat, sed peculiariter et praecipue Dei manu castigetur. Tanto igitur aequiore animo ferendae sunt pro Christo persecutiones. Nach Ewald soll V. 17—19 den letzten Grund angeben, weshalb der Christ V. 12 f. so viel zu leiden habe. (ὁ) καιρὸς (scil. ἐστὶν) τοῦ ἄρξασθαι heisst: Es ist die Zeit, dass anfange (Huther). Cf. Luc. 1, 57. τὸ κρῖμα ist das Gericht κατ' ἐξοχήν; wenn es aber von diesem nun heisst, dass es anfange ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ, so ist damit keineswegs, wie Hofmann behauptet, nur das gemeint, dass das Gericht über die ungläubige und gottlose Welt darin anhebe (d. h. darin sich vorbereite), dass Gott die ihrem Gerichte entgegenzuführende Welt an der Gemeinde Gottes thun lässt, was sie selbst für ihr Gericht reif macht. Denn wenn der Apostel fortfährt: „wenn aber zuerst von uns", so setzt diess nicht nur einen Fortgang des Gerichtes bei Andern, nämlich eben dem Zusammenhang nach bei den ἀπειθοῦντες τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ voraus, sondern es fordert mit Nothwendigkeit, dass jene, bei denen das Gericht anfängt, wie diese, bei denen es sich vollendet, selber, ob auch natürlich in anderer Art, Objekt der richtenden Thätigkeit Gottes und nicht die ersteren blosser Anlass und das an ihnen Gesündigte blosses Material für den sich vorbereitenden Gerichtsvollzug an der gottlosen Welt sind. Gegen Hofmann (S. 181): „πρῶτον dient lediglich, diesen Anfang als das zu betonen, was dem weiteren Verlauf des Gerichtes vorangeht. Wenn es mit dem Gerichte diese Bewandtniss hat, dass zuerst die Gläubigen darunter zu leiden haben, wie erschrecklich wird dann das Ende sein, welches der Ungläubigen wartet?" — Und auch die Schrecklichkeit des Endes der ἀπειθοῦντες will nicht nur daran bemessen sein, dass sie sich so arg an den von ihnen verfolgten Gläubigen versündigt, sondern daran, dass sogar die Gläubigen zuerst ins Gericht kommen und Mühe haben, errettet zu werden; so hart sei für sie die Feuerprobe. Diess Letzte fasst eigentlich auch Hofmann nicht anders, nur dass er bei den Gläubigen nicht von einem Gericht, sondern von einem „Widerfahrniss" redet, „schwer genug, die Gerechten in Gefahr der Seele zu bringen". Jedenfalls ist der Maassstab für die Schrecklichkeit des τέλος der ἀπειθοῦντες dieser Ernst des Gerichtes schon für die Gläubigen und nicht etwa die Erwägung, dass dieses nur der Anfang, während hingegen die Gottlosen der jedenfalls viel furchtbarere Abschluss treffen werde. So, wie es scheint, Steiger, S. 400; auch Fronmüller. — Dafür, dass das Ge-

Digitized by Google

richt beim Hause Gottes anhebt, kann man sich allerdings nicht direkt auf Aussprüche alttestamentlicher Propheten beziehen, welche Zerstörung des Heiligthums auf Zion als Anfang des Gerichtes über die gottfeindliche Welt weissagten (vergl. Hofmann, S. 179; man weist diessfalls hin auf Jer. 25, 29), wiewohl namentlich Ez. 9, 6 sich immerhin vergleichen lässt, denn hienach sollen die Würger beim Heiligthum anfangen und nur derjenigen schonen, welche das Zeichen an ihrer Stirne tragen, d. h. nach V. 4 derer, die da seufzen und trauern um aller Gräuel willen, die in Jerusalem geschehen. In unserer Stelle ist übrigens das Gericht allerdings nicht ein Strafgericht über die Sünden der Christenheit, wie Hofmann mit Recht bemerkt, sondern eine durch die Verfolgungen herbeigeführte Feuerprobe, aber eben dadurch wird es zu einem Sichtungsgericht für das Haus Gottes selbst, wie die Gemeinde Gottes entsprechend 2, 5 (cf. 1. Tim. 3, 15) genannt wird. Es vollzieht sich nämlich in dieser Feuerprobe zugleich auch ein Gericht an den Sünden der Christenheit, und zwar sowohl an den Sünden derer, die nicht bestehen, als auch an den Sünden derer, die bestehen, aber ihre Liebe zum Leben und seiner Annehmlichkeit dem Gericht unterstellen müssen, und von dem, was daran sündlich ist, und was nun gerichtet wird, sich müssen reinigen lassen. Vergl. Roos, S. 47. 140. Was Hofmann S. 181 über δίκαιος und μόλις σώζεται sagt, dürfte dem kaum entgegenstehen, zumal da V. 18 Citat ist, also dem Wortlaut nach abhängig von der Grundstelle. — Ein solches Sichtungsgericht hat der Herr in seinen eschatologischen Reden Mtth. 24, 9 ff. ausdrücklich angekündigt, Weizen und Spreu soll dadurch gesondert werden; für die ἀπειθοῦντες kann natürlich von einer Sichtung keine Rede sein, sondern das Gericht gestaltet sich bei ihnen entsprechend anders. Roos (S. 141): das Feuer läutert sie nicht, sondern verzehrt sie gar. Zu der Frage τί τὸ τέλος κτλ. vergleicht Steiger Luc. 23, 31, auch Jer. 49, 12.

**V. 18** enthält eine Verstärkung des Gedankens von V. 17 unter Hinweis auf die gravitas jenes Gerichtsanfangs, indem selbst für den Gerechten nur mit genauer Noth Rettung zu finden, unversehrt durchzukommen ist (μόλις). Der Ausdruck ὁ δίκαιος ist wie der ganze Satz dem Wortlaut nach Citation aus Prov. 11, 31 nach den LXX. Zum Gedanken ist zu vergleichen, wie Christus selbst gesagt hat: Wenn jene Tage nicht verkürzt würden, so würde Niemand gerettet Mtth. 24, 22, auch 24. — Da ist's freilich klar, dass für den „Gottlosen und Sünder", bei dem die objektive und subjektive Bedingung der Errettung, das φρουρεῖσθαι und die πίστις fehlt, keine Rettung zu hoffen.

**V. 19.**[1])

καί erklärt man sich daraus, dass das, was allen Christen

[1]) Tisch. hat in der letzten Ausgabe übereinstimmend mit Hort πιστῷ κτίστῃ ohne ὡς nach ℵ A B, vulg., copt., arm., äth. Das ὡς der

Digitized by Google

jederzeit geziemt, hier den nach Gottes Willen, d. h. in der V. 16 beschriebenen Weise Leidenden besonders anbefohlen wird. Trotzdem, dass es ihnen vielleicht nicht leicht wird, weil sie sich in die Hände der Verfolger hingegeben vorkommen können, kann doch auch ihnen diess einzig Beruhigung geben. So Steiger, auch Hofmann. Wiesinger denkt an den Gegensatz zu Nichtleidenden, auf den aber nach Huther nichts weist, Schott an den Gegensatz zu der ganzen, von Leiden betroffenen Gemeinde (V. 12). Der Gedanke ist wohl dieser: Auch die solches Gericht nach dem Willen Gottes trifft, sollen nur umsomehr, je schwerer es sie ankommt, ihre in solcher Lage nöthige Vertrauenshingabe an Gott von unverrücktem Beharren im Gutesthun begleitet sein lassen, damit ihre Seele, auf die es ja vor Allem ankommt, in Wahrheit sicher aufgehoben sei und der Zweck des Leidens sich erfülle. — *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* geht natürlich nicht auf die ethische, gottwohlgefällige Beschaffenheit des Leidens, sondern objektiv auf die göttliche Verhängung desselben. Diese findet in dem hier gemeinten Sinn da statt, wo das Leiden nicht ein selbstverschuldetes, selbstprovozirtes, gottversuchendes ist, und kommt nun noch die christlichgute Haltung mitten im Leiden hinzu, so ist damit gegeben, was zugleich conditio sine qua non der getrosten Vertrauenshingabe an Gott ist und deren Standhaftigkeit bis an's Ende ermöglicht. — Huther will *καί* mit *ὥστε* verbinden im Sinn von: „darum eben". — Gott ist der Schöpfer genannt, weil ihm als solchem die Seelen, die er geschaffen, also auch erhalten und retten will, am Herzen liegen, ein treuer Schöpfer, weil sie bei ihm in guter Verwahrung sind, indem er nach 1. Cor. 10, 13 auch dem Leiden nicht gestattet, den Rettungszweck zu vereiteln. Gerhard: Erhalten will er sie als der Treuste und er kann es als der Mächtigste. Cf. 2. P. 2, 9. Weiss (a. a. O. S. 190) nennt trefflich das Gebet: Act. 4, 24 ff. durch und durch ein thatsächliches Exempel des hier Geforderten. Es ist es auch mit Bezug auf die letzte Forderung *ἐν ἀγαθοποιΐᾳ*. die darum nicht überflüssig ist, weil ein Nachlassen darin gerade bei ungerecht Verfolgten eine Gefahr ist. Zu *παρατιθέσθωσαν* vergl. Ps. 31, 6 und Luc. 23, 46; auch 2. Tim. 1, 12, Act. 14, 23. 20, 32.

---

Rec., an und für sich dem Sprachgebrauch des Briefes conform, ist durch K L P etc., beide syr. Uebersetzungen belegt. — *τὰς ψυχὰς αὐτῶν* ist gegenüber *ἑαυτῶν* (Rec. mit vielen Min.) jedenfalls besser beglaubigt durch ℵ A K L P etc. Der einzige Vat. hat nur *τὰς ψυχάς* ohne Pron., und Hort ist geneigt ihm zu folgen (??). Der sing. *ἐν ἀγαθοποιΐᾳ* ist durch ℵ B K L P etc. doch überwiegend bezeugt gegenüber dem von Lachm. aufgenommenen plur. *ἀγαθοποιΐαις*, wofür neben A und einigen Min. vulg., beide syr. und die arm. Uebersetzung zu sprechen scheinen.

Digitized by Google

# Capitel V.

V. 1—5 enthält Ermahnungen, welche das Aeltestenamt und die verschiedenen Gruppen in den Gemeinden nach ihren gegenseitigen Beziehungen in's Auge fassen. Der Blick auf das nahe Ende ist auch hier noch der beherrschende.

**V. 1.**[1])

*πρεσβυτέρους ἐν ὑμῖν* „solche, die das Aeltestenamt unter euch bekleiden". Vergl. das auf eine bestimmte Einzelgemeinde bezogene *παρ' ὑμῖν* 1. Clem. 1, 3. *οὖν* ist sehr an seinem Platz, nicht zwar um die nun folgenden Ermahnungen als Folgerungen an den vorhergehenden Begriff *ἀγαθοποιΐα* anzuknüpfen (Huther), auch wohl nicht bloss zum Ausdruck der Fortsetzung der Ermahnung (Hofmann), sondern theils um die Selbstbezeichnung des Apostels als „Zeuge der Leiden Christi" durch den Anschluss an das in dem vorausgehenden Inhalt des Briefes enthaltene und gerade im letzten Abschnitt 4, 12—19 wiederaufgenommene Zeugniss jener Leiden zu motiviren, theils um damit die nun folgende Ermahnung einzuleiten und ihren Inhalt unter die höchste Direktion zu stellen. Insofern nämlich die Seelsorge, das *ποιμαίνειν*, im Folgenden unter dem Gesichtspunkt des aufopfernden Dienstes erscheint, wird sie in enge Beziehung gesetzt zur Bezeugung der Leiden Christi, wie sie auch in der Aufopferung und Leidensübernahme des guten Hirten selbst ihren mächtigsten Antrieb und ihr höchstes Vorbild hat (cf. Act. 20, 28. Joh. 10, 11). Die Bezeichnung *συμπρεσβύτερος* setzt voraus, dass die Apostel zur Gesammtkirche eine ähnliche Stellung einnehmen wie die Presbyter zu den Einzelgemeinden (cf. 2. 3. Joh. 1). Ewald denkt an das Aeltestenamt in der Muttergemeinde. — Ueber die schlichte Bezeichnung, sowie über *μάρτυς κτλ.* vergl. d. II. Theil. Hier nur soviel, dass an die Augenzeugenschaft jedenfalls zu denken ist (vergl. Weiss, a. a. O. S. 198), auch wenn man bei derselben nicht stehen bleibt, sondern — was Hofmann unberechtigter Weise allein für richtig erklärt — zugleich „Verkündiger der Leiden Christi" versteht, indem der Sprachgebrauch, wie er Luc. 24, 48. Act. 1, 8.

---

[1]) Das früher von Tisch. nach K L P etc. weggelassene *οὖν* ist gestützt durch ℵ A B, zahlreiche Min., die vulg. u. arm. Uebers. *τοὺς ἐν ὑμῖν* ist beglaubigt durch ℵ K L P etc., verss., während A B, denen Lachm. u. Hort folgen, *τούς* weglassen (wofür auch Citate bei Hier. zu sprechen scheinen) und was Hofmann für das Ursprüngliche hält. Statt *ὁ συμπρεσβύτερος* hat nur P nebst einer Anzahl Min. u. ein paar verss. *ὡς σ.*

Digitized by Google

Joh. 15, 27 und besonders in den petrinischen Reden der Acta sich findet, diese Zeugenschaft durchaus als auf die Augenzeugenschaft gegründet erscheinen lässt. Es dürfte speziell noch darauf hinzuweisen sein, wie der Apostel gerade auch in diesem Briefe die Christusleiden und nun allerdings nicht nur die von Christus selbst erduldeten, sondern auch die zu seiner Nachfolge und Gemeinschaft gehörenden bezeugt hat. Vergl. das folgende ὁ καὶ .... κοινωνός. Sonst allerdings berechtiget nichts, τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ anders zu verstehen als 1, 11. — Aus dem Artikel ὁ vor καὶ τῆς μελλούσης κτλ. macht Hofmann ein ὅ „weshalb" unter Vergleichung von 2. P. 1, 5, doch ohne Grund; μάρτυς hat allerdings keinen eigenen Artikel, ist aber offenbar in der Bezeichnung ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μ. κτλ. Hauptbegriff, auf den der Apostel hineilt; ist nun καὶ τῆς μελλούσης etc. als Hervorhebung der Kehrseite nachdrückliche Ergänzung, so tritt sie mit Artikel schärfer hervor als ohne solchen.

**V. 2**[1]) ist zu übersetzen:

Weidet die euch befohlene Heerde Gottes, (Aufsicht haltend) nicht gezwungen, sondern freiwillig nach göttlicher Weise, auch nicht schmutzig gewinnsüchtig, sondern mit freudiger Hingebung.

Die Ermahnung erinnert an Joh. 21, 16, auch Act. 20, 28, welche Stelle auch wörtlich anklingt. Das Weiden schliesst neben der administrativen Versorgung auch die seelsorgerliche Leitung in sich. Letztere tritt jedenfalls in dem ποιμαίνειν nicht zurück, da Christus selbst 2, 25 in so bedeutungsvollem Zusammenhang ποιμήν und 5, 4 ἀρχιποιμήν genannt wird. Man könnte auch an die Lehrthätigkeit denken. Doch ist diese offenbar ursprünglich mit dem Vorsteheramt nicht verbunden gewesen, da noch 1. Tim. 5, 17 eine solche Verbindung als etwas Ausserordentliches hervorgehoben wird. Und vergleicht man in unserm Brief 4, 11, wo mit dem εἴ τις λαλεῖ auf das freie charismatische Auftreten der Lehrthätigkeit hingedeutet ist, so scheint hier eben noch der ursprüngliche Zustand, wie er auch aus den Paulusbriefen zu ersehen ist, vorzuliegen. (Vergl.

---

[1]) ἐπισκοποῦντες, jetzt von Tischend. wie Hort weggelassen, von Treg. beibehalten, fehlt in ℵ B, auch bei griech. und latein. Vätern, hat aber immerhin nicht unansehnliche Bezeugung durch A K L P (ℵ$^{c}$? [Hort]), sehr viele Min., beide syr., die kopt., arm. und äth. Ueb., vulg. u. ital. — κατὰ θεόν nach ἑκουσίως ist von Tischend., nicht aber Hort beibehalten, nach ℵ A P, einer Anzahl Min., vulg., ital., der kopt., späteren syr., arm., äth. Ueb. gegen B K L etc., denen Tisch. früher folgte. Einige Uebers. haben den Zusatz an anderer Stelle, z. B. die arab., vulg.; cod. Sessor. Tisch. vermuthet in der That nicht ohne Grund, er sei als störend erschienen und darum versetzt oder weggelassen worden. — μηδὲ αἰσχρ. ist durch ℵ B K P etc., vulg., die kopt., spätere syr. Uebers. etc. beglaubigt; Tisch. bevorzugte früher μὴ αἰσχρ. nach A L, einigen Min., Pesch. und der äth. Uebers.

Digitized by Google

Weizs. Ap. Z., S. 616, 623 für das Verhältniss in der paulin. Zeit.) Die Zusammenstellung des λαλεῖν und des διακονεῖν einerseits und das den πρεσβύτεροι (ἐπισκοποῦντες) hier an's Herz Gelegte und für sie Beanspruchte (V. 5) anderseits begünstigt aber auch nicht die Theorie Harnack's, wonach die λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (deren vornehmste Kategorieen [die Apostel und Propheten] hier, wo die Einzelgemeinden in's Auge gefasst sind, im ermahnenden Theil gar nicht genannt werden) als „ἡγούμενοι" oder „προηγούμενοι" κατ' ἐξοχήν eine ganz besondere Autoritätsstellung eingenommen hätten, wie sie den (hier doch sehr ideal gefassten) πρεσβύτεροι in keiner Weise zugekommen wäre. Denn wenn auch nach dem Genannten die letzteren den ersteren immer mehr an die Seite gerückt und gleichgestellt wurden, so wäre diess doch nach unserm Brief und nach andern Spuren schon vor der Zeit der nachapostolischen Schriften geschehen, aus denen jene Theorie eben gerade geschöpft ist. Aber auch die Aussagen dieser scheinen von Harnack nicht ganz unbefangen verwerthet su sein. Mit dem von ihm mit Bezug auf 1. Clem. 1, 3 Bemerkten, dass dort nur den von den πρεσβύτεροι bestimmt unterschiedenen ἡγούμενοι, d. h. den λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ der Anspruch auf Gehorsamleistung eingeräumt werde (Lehre der zwölf Apostel, S. 94 f., Anm. 8), steht unser Brief im Widerspruch. Es ist aber auch unrichtig. Es sind nämlich dort offenbar die ἡγούμενοι der allgemeinere Begriff und der Hervorhebung ihrer Führerstellung entspricht das ὑποτάσσεσθαι. Dass bei den πρεσβύτεροι, die durch den Zusammenhang deutlich als die Alten bezeichnet und wohl auch überdiess als Vorsteher aufzufassen sind, nur das ἀπονέμειν τιμὴν τὴν καθήκουσαν hervorgehoben ist, entspricht wiederum dem Gesichtspunkt, der hier vorwaltet, und schliesst die Pflicht des ὑποτάσσεσθαι nicht aus. Vergl. 21, 6, wo ein ähnlicher Ausdruck sich findet bei beiden Kategorieen: τοὺς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν, τοὺς πρεσβυτέρους ἡμῶν τιμήσωμεν. — Wenn auf den Umstand, dass die „Propheten" Didache XIII die „Hohenpriester" der Christen genannt werden, zur Erweisung ihres hohen Ranges und Ansehens von Harnack Gewicht gelegt wird, so ist hiegegen doch zu erwägen, dass im Clemensbrief (Cap. 40) „christliche ἡγούμενοι", wie Harnack selber in der Note z. d. St. sich ausdrückt, d. h. dort ἐπίσκοποι und διάκονοι, mit den Priestern und Leviten verglichen werden. Es dürfte daher vielmehr Weizsäcker Recht haben, wenn er unter den ἡγούμενοι überhaupt von Anfang an nicht die λαλοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, sondern die ἐπίσκοποι versteht (Apost. Zeitalt., S. 637), — wobei indessen noch dahingestellt sein soll, ob dieser Name nun mit den unter den ἡγούμενοι Verstandenen genau sich deckt — und diesen auch eine Ueberwachung der Lehre, eine Disciplinargewalt und überhaupt einen geistlichen, nicht nur ökonomischen Dienst zuschreibt,

Digitized by Google

ohne sie damit zu berufsmässigen Lehrern zu machen, — und das „ausgebildete Hirtenamt", auf welches nach Weizsäcker (S. 695) unser Brief weist, dürfte auch schon älter sein, als nun hinwiederum Weizsäcker selbst zugiebt. Von Anfang an war wohl das Vorsteheramt mit den nämlichen Obliegenheiten bestimmten Personen übertragen, vergl. das frühe Zeugniss: 1. Thess. 5, 12 f.[1]) Die bei Paulus hauptsächlich hervortretende Beleuchtung unter dem charismatischen Gesichtspunkt (1. Cor. 12, 28, Röm. 12, 6 ff.: *χαρίσματα* der Leitung, des Dienstes) steht damit nicht im Widerspruch; vergl. den *προϊστάμενος* Röm. 12, 8 und die *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* Phil. 1, 1 (dazu auch Holtzmann, Pastoralbr., S. 200 f.). Und noch in unserm Briefe, wo das Hirtenamt der Vorsteher bestimmt hervortritt, findet sich nicht minder daneben die charismatische Auffassung: 4, 10 (*ἕκαστος καθὼς ἔλαβε χάρισμα*). Vergl. auch Hatch, S. 121. — Nur unter Voraussetzung eines ideal gefassten Hirtenamtes ist auch die Bezeichnung des Apostels Petrus als *συμπρεσβύτερος* zu erklären, ob sie nun von ihm selbst herrühre oder von einem Andern, der doch darin immerhin die Anschauung seiner Zeit zum Ausdruck bringen müsste. Auch die Zusammenstellung des *συμπρεσβύτερος* mit *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* hat nur dann Sinn, vergl. oben zu V. 1 am Anfang. — Wenn nun die *ἡγούμενοι* überall, wie Weizsäcker annimmt, die *ἐπίσκοποι* sind, auch im Hebräerbrief, wo — nebst der Zutheilung der Seelsorge (13, 17) — ausdrücklich von etlichen wenigstens das *λαλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* ausgesagt ist (13, 7), so möchte es früh schon lehrende *ἐπίσκοποι* gegeben haben, wenn auch dieselben immerhin eine Ausnahme bildeten und das Lehren durchaus als *χάρισμα*, nicht als Berufspflicht betrachtet wurde; und das Verhältniss, wie es nach den Pastoralbriefen erscheint (s. oben), möchte nicht erst eine so späte Zeit, wie man gewöhnlich annimmt, charakterisiren. Dazu würde dann die Nebenordnung des *λαλεῖν* und des *διακονεῖν* in unserm Briefe gar wohl passen. Beides gehörte durchaus nicht von Amts wegen zusammen, jedes beruhte auf besonderem *χάρισμα*; es konnte sich aber beim Zusammentreffen der *χαρίσματα* bei einer und derselben Person verbinden.[2]) Vergl. 2. Clem. 17, 3. 5. Auch Act. 15, 22. 32 stünde dem nicht entgegen, indem Judas und Silas dort durchaus nicht um dessentwillen, weil

[1]) Vergl. wie Hatch, Gesellschaftsverfassung, deutsch. Ausg., S. 65 ff. die Obliegenheiten der Presbyter beschreibt und in diesem Zusammenhang auch die Stelle Hebr. 13, 17 verwendet, wo von „*ἡγούμενοι*" die Rede ist. Wie stimmt übrigens zu seiner Auffassung der „Presbyter" 2. Clem. 17, 3. 5 und die von ihm S. 67 angeführte Stelle aus Tertull., Apol., c. 39 in extenso?

[2]) Vergl. auch Hatch, S. 74. Didache, XV, 1 f. bezeichnet hingegen wohl schon eine spätere Anschauung, wonach nun auch das Amt der *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* als solches zugleich zum Lehren berechtigte.

Digitized by Google

sie Propheten sind, *ἄνδρες ἡγούμενοι* genannt zu sein brauchen (wie Harnack annimmt). Hieher liesse sich ferner auch die Möglichkeit der Zusammenstellung von *συμπρεσβύτερος* und *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* mit Bezug auf den Apostel Petrus erklären (cf. Joh. 21, 15 ff.). — Nach alledem wären also keineswegs, wie Harnack (a. a. O., S. 96, Anm.) will, erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts die Bischöfe und die Diakonen, resp. die Presbyter in den Ausdruck *ἡγούμενοι* „mit einbegriffen". Es muss auffallen, dass auf unsern Brief Harnack in seiner Erörterung so zu sagen gar nicht Bezug genommen hat.

Kehren wir nach diesem Exkurs zu V. 2 zurück, so ist *ἐπισκοπεῖν* — sofern *ἐπισκοποῦντες* ächt sein sollte — der engere Begriff, der das *ποιμαίνειν* noch näher bestimmen soll als ein Ueberwachen und Aufsichthaben einschliesslich des Vorsorgens für die Bedürfnisse. Wie 2, 25 *ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος* verbunden ist, so hier alsdann die entsprechenden verba. Ob übrigens *ἐπισκοποῦντες* ursprünglich sei oder nicht — nach Harnack wäre es wohl zur Bezeichnung der Presbyter als amtlicher Vorsteher unentbehrlich — auf jeden Fall könnte statt *πρεσβύτεροι* ebenso gut *ἐπίσκοποι* stehen, und es deutet der Presbytername nicht auf eine spätere Entwicklungsstufe des Gemeindelebens, wie Weizsäcker annimmt, indem er der Apostelgeschichte eine ganz anachronistische Geschichtsdarstellung zuschreibt, die Leichtigkeit frühester Uebertragung synagogaler oder communaler jüdischer Einrichtungen auf christliche Gemeinden in Gegenden, wo zahlreiche Judenschaften waren, übersieht und aus dem Schweigen der Paulinen von den *πρεσβύτεροι* ein Hauptargument schöpft, während doch dieses in Anbetracht der einzigen Stelle, die von den *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* redet, nicht viel besagen will, und während Act. 14, 23 sich mit den von Weizsäcker selbst für die frühere Zeit verwertheten Stellen: 1. Thess. 5, 12 f., 1. Cor. 16, 15 f., Phil. 1, 1, vergl. 1. Clem. 42, 4. 44, 1. 4. 5 wohl in Einklang bringen lässt. Wenigstens ist die Presbyterbezeichnung kein absolutes Hinderniss. Auch Weizsäckers Erwägungen S. 641 f., wonach der Presbytername seinen Ursprung nicht vom Lebensalter, sondern von der Dauer der Gemeindeangehörigkeit genommen, schliessen ein früheres Aufgekommensein desselben nicht aus. Die Herleitung von jüdischen Einrichtungen erscheint übrigens natürlicher (Jac. 5, 14); es erklärt sich dann auch sehr wohl das Fehlen des Namens da, wo das jüdische Vorbild wegen lokaler oder persönlicher Verhältnisse weniger zur Geltung kommen konnte.[1]) Bemerkenswerth ist, dass Weizsäcker zwar allerdings

[1]) Vergl. Beyschlag in Riehm's Handwörterb., I, 32. Auch Jakoby, Jahrb. 1873, S. 553 und 581, sammt der überhaupt als Uebersicht über die bezüglichen Verhandlungen sehr instruktiven Darlegung von Holtzmann,



Digitized by Google

den Presbyternamen für Bezeichnung des Hirtenamtes einer späteren Zeit zuweist, aber die Sache selbst anlässlich der Beleuchtung der Stellung und Obliegenheit der Vorsteher nach 1. Thess. 5, 12 f. schon der frühesten (S. 631)! Vorsichtiger urtheilt, wie ich nachträglich sehe, Harnack in den Analekten zu Hatch, S. 234 oben. Man hat auch gewiss anzunehmen, dass die freie, charismatische Thätigkeit, die das Amt als solches weniger zur Geltung kommen liess, von Anfang an nicht überall gleich lebendig war, und dass, wo diess nicht der Fall, eine patriarchalische Leitung sich umso mehr consolidiren konnte. — Nur als Frage wage ich folgenden Lösungsversuch des verwickelten und schwierigen Problems der Prüfung vorzulegen: Gienge es nicht an, den Presbyternamen als neben andern von Anfang an vielfach übliche, allgemeine Bezeichnung des wesentlich geistlichen, seelsorgerlichen und disciplinären Leiteramtes anzusehen, von dem übrigens auch Armenpflege und drgl. und Fürsorge für den Kultus ausgieng? „Episkopen" und „Diakonen" wären dann besondere Bezeichnungen für einzelne, hauptsächlich die letztgenannten Geschäftszweige, also für einen damit betrauten Ausschuss der Vorsteherschaft. (Nachträglich finde ich, dass auch Hatch [S. 79] eine ähnliche Anschauung anscheinend vertritt.) Ursprünglich gab wohl die Begabung für die Bestimmung zum Episkopen- oder Diakonenamt den Ausschlag (vergl. unten S. 217), doch waren wohl der Natur der Sache nach im Allgemeinen die ἐπίσκοποι von Anfang an die Aelteren und die διάκονοι die Jüngeren. Später dann, als das Alter als solches in den Gemeinden eine besondere Ehrenstellung beanspruchte und bekam — wie Hatch, S. 60 f. andeutet, gemäss einer allgemeinen Zeitströmung — wurden die speziell für die eine leitende, regierende Thätigkeit mit sich bringenden Geschäfte Geeigneten und Bestimmten — und zu diesen gehörten nun eben die ἐπίσκοποι — aus den Alten genommen, und sie wurden jetzt ausschliessliche Träger des Presbyternamens im amtlichen Sinn. (Von einem sonstigen Gebrauch desselben wird weiter unten noch zu reden sein.) Den Diakonen, deren Amt nun für unansehnlicher galt, und die man aus den Jüngeren wählte, gieng er im Allgemeinen verloren. Damit mag nun zugleich eine Erweiterung des früher vielleicht in engerem Sinn gebrauchten Begriffs der ἐπίσκοποι (vergl. Hatch!) Hand in Hand gegangen sein, woraus die Identifikation der ἐπίσκοποι mit den amtlichen Presbytern im Clemensbrief (und zwar auch in der alsdann etwas anachronistischen Aussage [42, 4], die als von den Aposteln eingesetzte Vorsteher nur ἐπίσκοποι und διάκονοι nennt und für erstere nach-

---

Pastoralbriefe, S. 190 ff. Endlich Hatch, die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum, deutsch von Harnack, S. 53 ff., bes. S. 57, Anm. 16 und 17, S. 59 f.

Digitized by Google

her einfach πρεσβύτεροι einsetzt) und in Act. sich erklären dürfte. Die Lehrthätigkeit, die später dem monarchischen Bischof zufiel, kam ihm von den (pluralischen) ἐπίσκοποι (vergl. Didache 15, 1 f.), resp. Presbytern (vergl. Pastoralbriefe, bes. 1. Tim. 5, 17; 2. Clem. 17, 3. 5), die kultische wenigstens von den ersteren her. Der Presbytername war ursprünglich eine der umfassendsten, allgemeinsten Bezeichnungen des geistlichen Amtes. Oder hat es nicht die grösste Wahrscheinlichkeit für sich, dass dieser Name, der die Bezeichnung des geistlichen Leiteramtes geblieben, den sogar Apostel und apostolische Kirchenhäupter sich selbst beilegten, oder der ihnen beigelegt wurde (1. Petr. 5, 1; 2. 3. Joh. 1. ἀποστολικὸς πρεσβύτερος bei Irenaeus [Eus. e. h. 5, 20, 7] von Polykarp), der endlich sogar in der bischöflichen Zeit mit dem Bischofsnamen alternirte (vergl. den Sprachgebrauch des Irenaeus), Bezeichnung des geistlichen Leiteramtes von Anfang an war?

Dass πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι promiscue stehen, beweist Act. 20, 17, vergl. mit V. 28, Tit. 1, 5, vergl. mit V. 7; 1. Tim. 3, 1—13. Und auch in unserm Briefe wird 5, 1 kaum anders zu deuten sein. Hinzu kommt noch das Zeugniss des Clemensbriefes: c. 44, 54, 57. Nun giebt es allerdings einzelne Stellen, wo die πρεσβύτεροι von den ἐπίσκοποι unterschieden zu sein scheinen, und weil Weizsäcker zu denselben auch in unserm Briefe 5, 1 ff. rechnet, muss auf die schwierige und subtile Frage hier eingetreten werden. Es ist übrigens auch schon durch die oben besprochene Stelle: 1. Clem. 1, 3 eine Unterscheidung gefordert, wenn man dort mit Weizsäcker unter den ἡγούμενοι nicht die Vorgesetzten im allgemeinen Sinne, sondern speziell die ἐπίσκοποι versteht. Ob nun aber für die von ihnen unterschiedenen πρεσβύτεροι nicht die Beziehung auf die ehrwürdigen Alten ausreicht, ob eine eigentliche Gemeindevertretung, ein Stand der Aeltesten (Weizsäcker), eine Art Senat, daraus dann die ἐπίσκοποι gewählt wurden, sodass sie immer Beides waren: ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι, angenommen werden muss, scheint noch nicht genug aufgehellt. Im gleichen Sinn will Weizsäcker auch Herm. Vis. III, 9, 7 zwischen den προηγούμενοι und den πρωτοκαθεδρῖται unterscheiden, allein Identifikation ist ebenso wohl möglich (vergl. auch Hatch, S. 109, Anm. 53, wo nur das Citat falsch ist). Wenn Weizsäcker (S. 640) zu Gunsten seiner Anschauung betont, dass nirgends, wo die Gemeindeämter selbst genannt werden, die Presbyter Erwähnung finden, so dürfte doch die Nebeneinanderstellung der πρεσβύτεροι und διάκονοι im Polykarpusbrief (c. 5) dagegen sprechen, und zwar trotz der Aneinanderreihung der νεώτεροι und πρεσβύτεροι.[1]) Hatch (S. 74, Anm. 54)

[1]) Harnack (in den Analekten zu Hatch. S. 244) hilft sich hier damit, dass er sagt, die Presbyter in diesem Briefe seien eben Presbyter-

Digitized by Google

identifizirt sogar die bei Herm. Vis. 3, 5, 1 neben den διάκονοι genannten ἐπίσκοποι mit den πρεσβύτεροι. — Jene Aneinanderreihung, die auch in unserm Brief sich findet, veranlasst nun Weizsäcker, auch ihn zum Zeugniss für seine Auffassung der πρεσβύτεροι zu verwenden. Er sagt nämlich (S. 640), die Aeltesten erscheinen hier als „der eine Theil der Gemeinde im Unterschied von den Jüngeren" (?), was nachher noch zu untersuchen ist — und zwar nicht als Amtsträger, sondern als „solche, die über die Aemter verfügen (κατακυριεύοντες τῶν κλήρων) und gewarnt werden, sich dessen nicht zu überheben". Allein diese ungewöhnliche Auslegung der betreffenden Worte ist durch nichts angezeigt, und namentlich die Bezeichnung des Apostels als συμπρεσβύτερος, die Ermahnung zur willigen und aufopfernden Hingabe an den Hirtendienst und der Hinweis auf dessen Lohn passt viel besser zur Auffassung der πρεσβύτεροι als der aktiven Amtsträger selbst. — Ein ganz genaues, individuelles Bild ist übrigens aus unserm Brief darum nicht zu gewinnen, weil derselbe an eine Menge von Gemeinden gerichtet ist, in denen die Verhältnisse sehr verschieden sein konnten. Die herrschende Mannigfaltigkeit ist wohl überhaupt der Grund, warum — bei der kleinen Zahl der Quellen — die Forschungen über die urchristlichen Gemeindeeinrichtungen noch zu keinem übereinstimmenden Resultat geführt haben. Inwieweit die in unserm Briefe vorausgesetzte Gemeindeorganisation für die Beurtheilung der Abfassungsverhältnisse von Bedeutung ist, wird im II. Theil zur Sprache kommen.

Kehren wir wieder zur Exegese zurück! Objekt der Thätigkeit des ποιμαίνειν ist die Heerde Gottes, was, um die Verantwortlichkeit der Seelsorger ins Licht zu stellen, hervorgehoben wird. Nach unserer Uebersetzung dient dazu auch das ἐν ὑμῖν: „die in eure Hand gegebene, euch überbundene" (wie die Griechen εἶναι ἔν τινι gebrauchen, vergl. Huther). ἐν wird zwar gewöhnlich lokal genommen: „die in euren Ländern befindliche Heerde" und es wird διά: R. 15, 28 verglichen (Winer, § 48 a, Anm. 1), oder man übersetzt es: in eurem Bereich, distributiv: den Theil der Ein Ganzes bildenden Kirche Gottes, der euch anvertraut ist (z. B. Fronmüller nach Steiger), welche Erklärung aber schon in die unserer Uebersetzung zu Grunde liegende hinüberspielt. Mit Recht nämlich bemerkt Hofmann: „Nur die Gemeinden sind der Ort, wo sich die Aeltesten befinden, nicht aber umgekehrt. Es kann nicht in demselben örtlichen Sinn τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον gesagt sein, wie vorher πρεσβυτέρους ἐν ὑμῖν". Zum Mindesten müsste der Neben-

Episkopen; allein warum werden sie neben den διάκονοι nun hier πρεσβύτεροι genannt? Und wenn diess die spätere Zeit kennzeichnen soll ist's nicht in 1. Petr. 5, 1 ff. auch schon so? Vergl. Volkmar in seiner Ausgabe des Polykarpusbriefs, p. 10 oben.

Digitized by Google

begriff des den Einzelnen angewiesenen κλῆρος (wie V. 3 folgt) mit darinliegen: die Heerde Gottes, so weit sie bei euch, euch anvertraut ist. Jedenfalls ist τὸ ἐν ὑμῖν nicht = κατὰ τὸ ἐν ὑμῖν, quantum in vobis est, d. i. nach Kräften (Erasmus).

Zu μὴ ἀναγκαστῶς (ἅ. λ. [gegen Hofmannn, S. 188 oben]) ἀλλ' ἑκουσίως vergl. Pauli ähnliche Entgegensetzung 1. Cor. 9, 17 und die dem προϊστάμενος Röm. 12, 8 anempfohlene σπουδή. Nur eine Amtsverwaltung mit willigem Geist ist κατὰ θεόν. Was zu einer solchen Kraft giebt, lehrt Paulus: 2. Cor. 5, 11. 14. 15. Aber freilich auf heutige Verhältnisse angewendet, muss dann schon die Berufswahl auf freiem Entschluss beruhen, was Beck, Pastorallehren des N. T., S. 31, Anm., zu der Expektoration veranlasst: Wie ganz anders vielfach heute, wo der Frommen Kinder Theologie studiren müssen; ein trotz „christlichen" Ursprungs ab ovo unchristliches Pfarrerthum! — Was das μὴ αἰσχροκερδῶς betrifft, so hat es seine Parallelen in den Pastoralbriefen: 1. Tim. 3, 8, Tit. 1, 7. 11, erinnert aber auch an die Pseudoapostel in Corinth, in deren Beschämung der uneigennützige, arbeitsame Paulus seinen Ruhm suchte. Gewinnsüchtige Nebenabsichten geziemen sich am wenigsten für Hirten der Heerde, die der Herr sich zum Eigenthum erkauft hat nicht nur mit Aufopferung von Gold oder Silber, sondern mit seinem eigenen Blut (Act. 20, 28. 33 f.) Weiss (a. a. O., S. 341) verweist auch auf das Vorbild Christi nach Joh. 10, 11 ff., und auf seinen Befehl Mtth. 10, 18. Etwas bestimmt erst Nachapostolisches in der Warnung der Gemeindevorsteher vor Habsucht zu erblicken (Holtzmann im Bibellex., S. 498, auch in der Einleitung), ist wenigstens nicht nöthig; denn was schon in der paulinischen Zeit bei Evangelisten vorkam, konnte auch früh für Gemeindeälteste zur Versuchung werden. Aus nachapostolischen Schriften vergl. (Didache 15, 1) die von den ἐπίσκοποι und διάκονοι geforderten Qualitäten, dass sie seien πραεῖς καὶ ἀφιλάργυροι.

**V. 3** (fehlt nur im Cod. Vat., weshalb Buttmanns Auslassung unstatthaft ist).

κατακυριεύειν ist einfach ein verstärktes κυριεύειν, drückt also das Selbstherrliche, Rücksichtslose, Tyrannische aus. Im Worte freilich liegt diess nicht (gegen Schott's Bemerkung, das κατά behalte seinen feindlichen Sinn), wie zahlreiche Stellen bei Hermas beweisen, wohl aber im Zusammenhang. Eine Anspielung auf Worte des Herrn wie Mtth. 20, 25. Marc. 10, 42 ist evident. — Unter κλῆροι versteht man am einfachsten die diesen Presbytern zugetheilten, ihnen anvertrauten Einzelgemeinden. Auf eine speziellere Deutung führt wenigstens nichts. Die alten lateinischen Uebersetzungen haben das gleiche Wort oder: fratrum. Seltsam übersetzt Hofmann: „nicht wie über ihre eigenangehörigen Grundstücke Herrschaftübende", unter Berufung auf den Sinn von κλῆροι bei einem

Digitized by Google

Profanscribenten (Herod. 1, 76; 9, 94) und ὡς, entgegen dem Sprachgebrauch unseres Briefes, comparativ nehmend. Allein hier ergiebt sich der Sinn von τῶν κλήρων, das bei der Hofmann'schen Fassung durch ein Possessivpronom. durchaus als Privateigenthum bezeichnet sein müsste, aus dem Zusammenhang. Allerdings kann man mit Keil, Hilgenfeld u. And. daran erinnern, dass im a. B. die israelitische Gemeinde der κλῆρος Gottes genannt wird (LXX: 5. Mos. 9, 29, hebr. *nachalah*), nicht zwar um mit Beza θεοῦ zu ergänzen, aber doch um die Anwendung des einen (durch's Loos) zugewiesenen Theil überhaupt bezeichnenden Wortes auf die „den Presbytern für ihre amtliche Thätigkeit zugewiesenen Spezialgemeinden" erklärlich zu machen. Auch Weiss, a. a. O., S. 342, deutet κλῆροι übereinstimmend, weist aber die Erinnerung an den at. κλῆρος τοῦ θεοῦ gänzlich ab (natürlich ist die Vorstellung schon wegen des Plural. eine andere!) und beruft sich statt dessen auf Act. 1, 17. 25, welche Stellen aber für eine gleich zu erwähnende andere Erklärung des Wortes sprächen. — Es ist diess die von Ewald und Weizsäcker (a. a. O., S. 640) angenommene und schon oben berührte Bedeutung: „Loose" = „Aemter", die indessen zu κατακυριεύειν nicht passt, was bei Solchen, die schon Amtsträger sind und als bestellte Hirten ermahnt werden, nicht „mit Mitteln der Gewalt gewinnen und behaupten" (so Ewald) bedeuten kann. Die aber von Weizsäcker aufgestellte Auslegung: „über die Aemter herrschsüchtig verfügen" beruht, wie schon gezeigt, auf einer unbewiesenen Voraussetzung. Wenn Holtzmann (Einleitung, S. 524) von „Herrschaft über die ihnen zugewiesenen Gemeindetheile" redet, so ist nicht deutlich, ob er Theile der Einzelgemeinden meint und wenn ja, welche? Auf eine Gliederung enthält unser Brief, abgesehen von den νεώτεροι, weniger Fingerzeige als z. B. die Pastoralbriefe. — Und noch weniger kann κλῆροι mit katholischen Auslegern auf die Priesterschaft oder gar auf die Kirchengüter bezogen werden.

Nach Beck (Pastorallehren, S. 32) ist V. 3 ein Notabene zunächst für die Sucht der Geistlichen, dem Herrenstande anzugehören, den Honoratioren und der Beamtenhierarchie, auch den geistlichen Amtmann und Polizeimann zu spielen — ein Streben, dessen Unverträglichkeit mit dem geistlichen Amt auch den Laien einleuchtet, und das seine Schritte in der ganzen, grossen und kleinen Kirchengeschichte mit Unsegen bezeichnet hat; auch ist die Folge zuletzt immer das Gegentheil von dem, was man erreichen will: statt Achtung Geringschätzung bis zur Verachtung und Widerwille dazu. — Uebrigens ist auch noch eine andere Seite zu betrachten. Ein laxes, ehrsüchtiges, empfindliches Geschlecht, das gepredigt haben will, wie ihm die Ohren jucken, schilt gar gern über Herrschsucht und Gewaltthätigkeit, wo ihm nur die Energie des sittlichen Ernstes entgegentritt. — Macht oder vielmehr Kraft im Wort und

Digitized by Google

Geist dessen, der Aller Herr ist, ist nicht Herrschsucht, wenn man dabei nicht das Seine sucht und über die Schranke, welche das Wort setzt, nicht hinausgeht, dass man besonders nicht Glaubenszwang üben will. Mit welcher Kühnheit selbst der höchsten kirchlichen Macht gegenüber in den sogenannten finsteren Jahrhunderten von unserer Stelle Gebrauch gemacht wurde, davon ist Beleg ein (schon von Steiger angeführtes) Schreiben Bernhard's v. Clairvaux an Papst Eugen, worin es heisst: Non tibi dare Petrus potuit, quod non habuit; quod habuit, hoc dedit: sollicitudinem supra ecclesiam; numquid dominatum? audi ipsum! — non dominantes, inquit, cleris. (Epist. 237). — Worin besteht denn nun die amtliche Würde und Autorität eines Geistlichen? Sie ist rein geistiger Natur, sie beruht im Vorbild. Wie Petrus auf das Vorbild des Hirten und Aufsehers der Seelen so grosses Gewicht gelegt, so nun hier auch auf den vorbildlichen Wandel der Hirten.

**V. 4.**

*ἀρχιποιμήν* (cf. Hebr. 13, 20) ist *ἅ. λ.* und steht hier bedeutsam als das Haupt der *ποιμένες*. Wie 1, 21 von der ersten Erscheinung, so ist hier *φανεροῦσθαι* von der Wiedererscheinung gebraucht (cf. Col. 3, 4. 1. Joh. 2, 28). — *ἀμαράντινος* ist kaum wie *ἀμάραντος* direkt von *μαραίνεσθαι* abzuleiten, sondern bezeichnet eigentlich den Amarantenkranz. So die Meisten, z. B. Huther und Schott; Hofmann freilich bemerkt: „Dass Petrus diesen Kranz einen aus Immortellen gewundenen nennen sollte, ist doch unglaublich." Er zöge die Schreibart *ἀμαραντινός* vor und vergleicht *ἀληθινός*. Allein es steht jener concreten Vorstellung durchaus nichts entgegen; gewöhnlich denkt man an den Siegerkranz im Wettlauf; es lässt sich aber auch an die Kränze erinnern, mit denen Personen, welche sich in den *θίασοι* oder *ἔρανοι* der Griechen als Chargirte hervorgethan, ausgezeichnet wurden, und das umso mehr, wenn wirklich nach einer neueren Hypothese diese heidnischen Kultvereine in manchem Aeusserlichen das Vorbild für die Einrichtung der Christengemeinden abgegeben haben sollten. — Das seltene Wort *ἀμαράντινος* findet sich nur noch Philostr. Her. c. 19, p. 741; Inscr. Att., ed. Böckh, C. I. vol. I. p. 245, n. 155, 39. — Ueber die allgemein verbreitete Sitte der Bekränzung zu verschiedenem Zweck und bei verschiedenen Anlässen vergleiche Kamphausen in Riehm's Handwörterbuch, Art. Kranz. — In der *δόξα*, wie mehrfach von ihr die Rede war, besteht der unverwelkliche Ehren-, nicht eben Siegerkranz. Besser: Statt des schändlichen Gewinns und der eitlen Herrscherehre zeigt ihnen der Apostel einen edlen Gewinn und eine wahrhaftige Ehrenkrone.

**V. 5**[1]) ist zu übersetzen:

Gleicherweise ihr Jüngeren unterwerfet euch den Aelteren, ihr

[1]) *ὁμοίως* ohne *δέ* oder *δὲ οἱ* oder *δὲ καὶ οἱ* in fast allen Unc. — *ὑποτασσόμενοι*, was in der Rec. (nach K L P etc.) hinter *ἀλλήλοις* steht,

Digitized by Google

alle aber gürtet euch für einander die Demuth an[1]), denn Gott widerstehet den Hoffärtigen, den Demüthigen aber giebt er Gnade.

ὁμοίως kann nur zum Ausdruck bringen, dass nun an die νεώτεροι gleicher Weise eine Ermahnung gerichtet werde, indem in dieser selbst keine Aehnlichkeit mit der vorhergehenden zu erkünsteln ist (gegen Huther). Gienge nicht V. 1 voraus, so würde man ohne anders hier πρεσβυτέροις als Altersbezeichnung nehmen und jedenfalls spielt der Name, auch wenn man an die dort genannten Aeltesten auch hier zu denken hat, in die blosse Altersbezeichnung hinüber. Gewiss waren auch in der Regel die Aeltesten die Aelteren zugleich. Aus dem Vorgang von V. 1 darf indessen kein zu sicherer Schluss gezogen werden, weil auch in den Pastoralbriefen πρεσβύτεροι als Amts- und Altersbezeichnung mit einander abwechselt, z. B. 1. Tim. 5, 1, verglichen mit 5, 19, wo man sicherlich, wenn nicht V. 17 vorangienge, wo es offenbar Amtsbezeichnung ist, und woran sich V. 19 wohl noch enger als unsere Stelle an V. 1 anschliesst, wieder wie V. 1 das Alter verstünde. Vergl. Hofmann, S. 191; auch Holtzmann, Pastoralbriefe, S. 215: „Die Ideenassociation des Alters überhaupt und des Aeltestenamtes ist eine ganz leichte und vollzieht sich wie von selbst. — Das natürliche Alter brachte von selbst eine gewisse Autoritätsstellung, diese eine gewisse Befugniss und die Befugniss zuletzt einen amtlichen Charakter mit sich." (So auch im Clemensbrief.) Aehnlich Hatch, S. 60. — Am einfachsten wäre es nun ohne Zweifel, in unserer Stelle wie im 1. Vers des Capitels an die Aeltesten zu denken, nur wird dann schwierig, dass man auch in νεώτεροι irgendwie eine Amtsbezeichnung scheint suchen zu müssen, indem, wie gesagt wurde, nicht zu begreifen wäre, dass nur die jüngeren und nicht alle Gemeindeglieder zur Unterordnung unter die Aeltesten ermahnt würden (Hofmann gegen De Wette). Nun hat man zwar νεώτεροι entweder geradezu als Amtsbezeichnung der „Hülfsdiener", wie sie nach Act. 5, 10 in Palästina aufgekommen sei, genommen (so Ewald, a. a. O. S. 59. 72; Weiss [a. a. O. S. 345, Anm. 3] nennt auch Mosheim, Meyer, Olshausen), oder man hat nicht von einem besonderen Amt, wohl aber von einer natürlich sich bildenden Observanz geredet, dass die Jünglinge (Act. 5, 6 νεανίσκοι) oder νεώτεροι (Act. 5, 10) unaufgefordert von selbst den Vorstehern für mehr äusserliche Dienstleistungen an die Hand giengen, was dann schliess-

---

fehlt in ℵ A B, vulg., cod. sess., Peschito, in der kopt. u. arm. Uebers.; vereinzelte Var. für ἀλλήλοις ist: ἐν ἀλλήλοις, was ebenfalls ὑποτ. verunmöglicht. Es ist also zu streichen. — Neben ἐγκομβώσασθε findet sich auch ἐγκολπί(ω)σασθε, vulg. cod. am. etc.: insinuate, doch cod. sess. (Ital.) u. toet.: induite. - In dem Citat fehlt in B und einer Min. das auch von Hort wenigstens in Parenthese eingeschlossene ὁ vor θεός.

[1]) Oder: ihr Alle aber einander! Mit der Demuth gürtet euch!

Digitized by Google

lich doch darauf hinauslief, die ordentlichen Diener der Gemeinde zu verstehen (Weiss, a. a. O. S. 346, und nach ihm Huther, Schott), aber nun eben auch nur zu so elementaren Zuständen, wie sie Weiss voraussetzt, zu passen scheint, namentlich wenn die jerusalemische Gemeinde vor Einsetzung des Diakonenamtes Vorbild sein soll. Weiss greift übrigens entschieden zu weit, wenn er (Einleitung, S. 427) aus 5, 5 schliesst, dass es in den fraglichen Gemeinden neben den Presbytern noch kein zweites Gemeindeamt gab, entsprechend der frühesten Zeit der Urgemeinde nach Act.; denn wenn 4, 11 von einem *διακονεῖν* redet, so ist man wenigstens nicht ohne Weiteres berechtigt, die *νεώτεροι* als die dasselbe Ausübenden zu verstehen, zugegeben auch, dass dort ebensowenig ein bestimmtes Amt indizirt ist. Ausgeschlossen ist es doch keinenfalls. — Es scheint nun aber mit Bezug auf *νεώτεροι* doch die schlichte Altersbezeichnung vor dieser quasi-Amtsbezeichnung den Vorzug zu verdienen, und dann ist aus ihr mit Bezug auf die Gemeindeverfassung gar nichts zu entnehmen. Für die Beziehung auf die jüngeren Männer sprechen nicht nur die Pastoralbriefe (cf. Holtzmann a. a. O. S. 238), sondern auch der 1. Clem.-Brief (1, 3. 3, 3. 21, 6) und namentlich der Polykarpusbrief, wo in c. 5 die *νεώτεροι* nach den *γυναῖκες*, *χῆραι*, *διάκονοι* und vor den *παρθένοι* und den den Beschluss bildenden *πρεσβύτεροι*, also neben nichtamtlichen und amtlichen Personen aufgeführt und zum „*ὑποτάσσεσθαι*“ gegenüber den *πρεσβύτεροι* und *διάκονοι* ermahnt werden (*ὑποτασσομένους τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ*). Obgleich nun hier offenbar ausgebildetere, mannigfaltiger gegliederte und abgestufte Gemeindezustände vorausgesetzt sind, als unser Brief bei den bei ihm in Betracht kommenden Gemeinden wenigstens erkennen lässt, scheint mir doch auch für diesen die Berechtigung einer Identifikation der *νεώτεροι* mit den *διάκονοι* keineswegs evident zu sein, ja es könnte sich sogar fragen, ob nicht die *διάκονοι* mit den *πρεσβύτεροι* in der Ermahnung an die *νεώτεροι* zur Unterordnung zusammenbefasst seien, indem, wenn nach 1. Clem. 42, 4 (vergl. auch das über das Haus des Stephanas 1. Cor. 16, 15 Bemerkte) die Erstbekehrten (*ἀπαρχαί*) in der Regel Episkopen und Diakonen der jungen Gemeinden wurden, unter den Diakonen auch Solche sein konnten, die den Episkopen an Würde und Alter sehr nahe standen und eben speziell durch die Eigenart ihrer Begabung sich für jenes Amt empfahlen.[1]) In einem

[1]) Anders Harnack in den Analekten zu Hatch, S. 244 f., wonach die Natur des Amtes der Episkopen und Diakonen ursprünglich wesentlich identisch war und vielmehr das Alter für die Bestimmung zum einen oder andern den Ausschlag gab. Es soll diess daraus zu erschliessen sein, dass im Polykarpusbrief unmittelbar nach den Diakonen die *νεώτεροι* ermahnt werden. Allein könnte die von Harnack, S. 248,

Digitized by Google

Briefe nun, der wie der unsrige an so zahlreiche Gemeinden mit wohl sehr mannigfaltigen Einrichtungen gerichtet ist, könnten leicht alle Vorsteher ohne Spezialunterscheidung in den allgemeinen Namen *πρεσβύτεροι* zusammengefasst sein. Und weiter könnte man fragen, ob nicht auch bei den *ἡγούμενοι* oder Presbyter-Episkopen des 1. Clemensbriefes die *διάκονοι* als deren treue Amtsgehülfen miteingeschlossen seien (allerdings nur eingeschlossen, cf. Luc. 22, 26), da, wo von den Anstiftern der Auflehnung die Rede ist, immer nur die *νέοι* oder *νεώτεροι* genannt sind und jede Andeutung fehlt, dass die *διάκονοι* es mit ihnen gehalten. — Auch Harnack kommt (in den Analekten zu der Uebersetzung von: Hatch, die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum) von anderen Erwägungen aus, wie ich nachträglich sehe, zu dem Resultat, es sei nicht unmöglich, dass die Diakonen hie und da auch im presbyterialen Rathscollegium Sitz und Stimme hatten (a. a. O. S. 242). In unserm Brief macht die Zusammenfassung der *διάκονοι* mit den *πρεσβύτεροι* vollends keine Schwierigkeit. Denn es ist zu beachten, dass das, was 5, 1 ff. den Presbytern an's Herz gelegt wird, nicht minder unter dem Gesichtspunkt der *διακονία* und nicht unter dem der *πρωτοκαθεδρία* erscheint (vergl. *διακονία τῆς ἐπισκοπῆς* und dazu Harnack a. a. O. S. 240 und 229, Anm. 3) und wahrhaftig auch eine charismatische Ausrüstung erforderte. Die Presbyter werden zu Verrichtungen ermahnt, wie sie sonst wenigstens theilweise auch den Diakonen oblagen, und vor Versuchungen gewarnt, wie sie auch für diese bestanden (vergl. 1. Tim. 3, 8—13. Polyc. 5 u. 6. Herm. Sim. IX, 26, 2 u. 27, 2). Und für beide, für die Presbyter als Episkopen wie für die Diakonen ist Christus als *ἐπίσκοπος*, *ποιμήν* und *διάκονος* Vorbild (2, 25. Polyc. 5. Luc. 22, 26 f.), während die Würde der Presbyter als Altersautorität mehr auf die väterliche Oberhoheit Gottes zurückgeführt wird (Polyc. ibidem). — Das Verhältniss von 5, 1 ff. zu 4, 10 f. wäre nun dieses, dass 5, 1 ff. die Thätigkeit der Vorsteher vom Gesichtspunkt der Amtspflicht zum Gegenstand der Ermahnung gemacht würde, an der früheren Stelle aber der Gesichtspunkt der charismatischen Ausrüstung in Betracht käme, und dass dort in dem *διακονεῖν* gegenüber dem *λαλεῖν* Beides, die *διακονία τῆς ἐπισκοπῆς* und die Arbeit der Diakonen befasst sein könnte.

Dass sodann in unserm Briefe die Ermahnung zur Unterthänigkeit unter die Presbyter, ob die Diakonen inbegriffen seien oder nicht, speziell an die *νεώτεροι* ergeht, erklärt sich leicht aus dem bei der Jugend vorzugsweise vorhandenen Bedürfniss der Leitung, Aufsicht und Zucht (vergl. wiederum ep. Polyc.), und dann fällt

---

Anm. 18 namhaft gemachte Thatsache, dass es auch Presbyter gab, welche zugleich Diakonen waren, nicht auch wie oben erklärt werden?

Digitized by Google

jener Anstoss dahin, zufolge dessen man unter den *νεώτεροι* alle Nichtpresbyter meinte verstehen zu müssen (Steiger, Hilgenfeld [Einleitung, S. 631], Wiesinger, bekämpft durch Schott [unter Berufung auf das folgende *πάντες δέ*] und durch Hofmann).[1]) Kleiner wird hingegen der Kreis der *νεώτεροι*, auch wenn man darunter nicht gerade nur die jüngeren Männer (wie im Polykarpusbrief) verstehen wollte, sobald man *πρεσβύτεροι* in V. 5 mit Hofmann als Altersbezeichnung fasst und also eine viel grössere Zahl von Gemeindegliedern, nicht nur die amtlichen Presbyter darunter versteht (vergl. Luc. 22, 26). Man kann trotz des entschiedenen Einspruchs von Schott nicht gerade sagen, dass *ὑποτάγητε*, „was nicht nur auf ehrerbietige Unterordnung sich beziehen lasse" (cf. aber Eph. 5, 21), der allgemeineren Fassung von *πρεσβύτεροι* widerstrebe; dieselbe muss vielmehr als durchaus möglich und zufolge der oben besprochenen Parallelen aus 1. Tim. als neben der engeren Fassung in V. 1 wohl zulässig bezeichnet werden. Die früher angeführte Anschauung Weizsäcker's hält die Mitte. Mit anerkennenswerther Vorsicht drückt sich Holtzmann (Einleitung, S. 524) aus: „Eine hierarchische Abstufung ist höchstens in dem Subordinationsverhältniss der *νεώτεροι* angebahnt." In der That spricht dieses vielmehr für eine patriarchalische Leitung.

Mit Bezug auf die Einzelexegese von V. 5 ist noch Folgendes nachzutragen: *ὑποτασσόμενοι* ist jedenfalls unächt, vergl. oben die kritischen Noten; ob aus Eph. 5, 21 hereingetragen? Indessen auch ohne dasselbe kann die Ermahnung so verstanden werden, dass alle sich einander unterordnen sollen, wenn man *ὑποτάγητε* zu beiden Gliedern zieht und nach *ἀλλήλοις* ein Punctum setzt. Wahr ist, dass die Struktur dann etwas abgerissen wird (Huther), aber ein Gegenbeweis ist das nicht. Im andern Fall, wenn man *πάντες δὲ ἀλλήλοις* zum Folgenden ziehen will, so kommt man mit *ἀλλήλοις*, das alsdann eine Art Dativ. commodi oder des Interesses „für einander" (Winer, § 31, 4) oder der Richtung „einander gegenüber" wäre[2]), in etwelche Verlegenheit. Ewald, der übersetzt: „gürtet einander das Knopfband eines demüthigen Sinnes an!" übersieht das Medium. Für die Beziehung zu *ὑποτάγητε* liesse sich als interessante Parallele 1. Clem. 38, 1 vergleichen; der Gedanke wäre also kein singulärer und würde zudem zu unserer Erklärung der *νεώτεροι* insofern stimmen, als er nun nicht als ein blosses vice versa erschiene, sondern durch die Ausdehnung der Ermahnung über

---

[1]) Zum *παιδεύειν τοὺς νέους τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ* wird 1. Clem. 21, 6 ermahnt, und wem anders wird diese Pflicht vornehmlich obgelegen haben, als den Vorstehern?

[2]) Vulg. übersetzt: invicem, aber neben insinuate, ebenso haben Ital.-frgm. invicem, während das verb. unlesbar ist, doch entspricht hier der Text dem cod. sess., der induite hat, aber *ἀλλήλοις* unübersetzt lässt.

Digitized by Google

den Kreis der πρεσβύτεροι und νεώτεροι hinaus auf sämmtliche Gemeindeglieder einen wirklichen Fortschritt bezeichnete. Auch bildete dann das bei 1. Clem. hinzugesetzte: καθὼς καὶ ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ: Jeder ordne sich seinem Nächsten unter, „je nachdem er durch seine (besondere) Gnadengabe eine Stellung erhielt" (juxta gratiae donum ipsi assignatum), eine beachtenswerthe Illustration des Gedankens, wodurch derselbe sein Farbloses und Phrasenhaftes verlöre. Vergl. übrigens Phil. 2, 3. Bemerkenswerth ist, dass jedenfalls der Verfasser des Polykarpusbriefes πάντες δὲ ἀλλήλοις mit ὑποτάγητε verbunden zu haben scheint, da er c. 10 nach der lat. Uebers. geschrieben: omnes vobis invicem subjecti estote (umgeben von andern Citaten aus 1. Petr.). S. die Ausgabe des Briefes von Volkmar, S. 8. Als neutestam. Parallele wäre zu vergleichen: Eph. 5, 21, woher aber das unächte ὑποτασσόμενοι zu stammen scheint. Allen diesen eine Rückbeziehung begünstigenden Parellelen steht nun aber entgegen der Consensus der Uebersetzungen für Verbindung mit dem Folgenden und selbst das unächte ὑποτασσόμενοι, das, wie Hofmann wohl richtig bemerkt, nur deshalb eingeschoben wurde, weil man die Worte mit dem Folgenden verband, dann aber die Schwierigkeit eines von τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε abhängigen Dativ einsah. Es wird also die Entscheidung davon abhangen, ob man diesen Dativ mit Hofmann als ein unüberwindliches Hinderniss der Verbindung mit dem Folgenden ansieht. Und diess ist er denn doch wohl nicht (cf. Schott. Huther). Tischend. und Hort stimmen in der Verbindung mit dem Folgenden überein.

ἐγκομβοῦσθαι heisst sich etwas mit einem Band, mit einer Schleife (κόμβος) anbinden, angürten. Das abgeleitete subst. ἐγκόμβωμα bedeutet den Sklavenschurz, und so erinnert denn schon das verb. nach Hofmann an den Knechtsdienst, den Jesus an Petrus und den übrigen Jüngern that, um sie zu lehren, dass sie einander die Füsse waschen sollen, Joh. 13, 4 ff. Aehnlich Grimm (im Lex.): modestiam vobis pro servorum encombomate incingite! „Schleift euch die Sklavenschärpe der Demuth ein". Das lexikalisch interessante Wort: ἐγκομβοῦσθαι ist der guten klassischen Sprache fremd und kommt nur bei späten Komikern im eigentlichen Sinne und auch da selten vor. Photius führte es als Beweis an, dass Petrus es durchaus nicht auf eine gut griechische Diktion abgesehen und barbarische Ausdrücke nicht vermieden habe. Griechisch scheint das Wort doch zu sein, aber der vulgären Sprache angehört zu haben. Die Var. ἐγκομπώσασθε scheint etymologisch (aber der Sinn?) auf κόμπος zurückzuführen. — Die Begründung der Ermahnung mit ὅτι κτλ. ist vom Grundtext abweichendes Citat aus Prov. 3, 34 nach der LXX, nur dass κύριος mit ὁ θεός ersetzt wird (ebenso Jac. 4, 6 in ähnlichem Zusammenhang, vergl. den II. Theil). „Die an-

Digitized by Google

dern Sünden fliehen vor Gott, nur der Stolz stellt sich ihm entgegen; die andern Sünden drücken den Menschen nieder; nur der Stolz erhebt ihn wider Gott." Gerhard. Der Stolz ist Selbstvergötterung, darum muss Gott ihm widerstehen. Das Heidenthum dachte sich die Götter als neidisch. Aus Eifersucht dulden sie keine Höhe neben sich.

**V. 6—11** fassen endlich die Ermahnungen des letzten Theils, wie sie durch den Blick auf das nahe Ende beherrscht sind, noch mit Rücksicht auf Alle ohne Unterschied in concentrirtester Weise zusammen, sie mit Segenswunsch und Doxologie abschliessend.

**V. 6 u. 7.**[1])

Gewöhnlich betrachtet man V. 6 im engen Anschluss an V. 5, und offenbar schliesst er sich ja nach Grammatik (*οὖν*) und Wortlaut (*ὑπερηφάνοις — ταπεινοῖς*) an jenen an. Doch verallgemeinert sich der Horizont der Ermahnung wieder mit Rücksicht auf die im ganzen Brief und so auch im Mittelstück dieses letzten Theiles (4, 12—19) im Vordergrund stehende angefochtene Lage der Gemeinden, an welche das Sendschreiben gerichtet ist, und statt von der brüderlichen Unterordnung ist nun von der Unterwerfung unter die wuchtige Schicksalshand Gottes die Rede. Das gilt Allen und solche Ermahnung passt an's Ende. Deswegen aber *οὖν* hier unlogisch zu nennen (Schmiedel in Ersch und Gruber, Art. Kathol. Briefe, Anm. 13) und daraus ein Merkmal für die Priorität von ep. Jacob., wo 4, 7 das *οὖν* logisch sei, zu schöpfen, ist kein Grund. — Die wuchtige Hand Gottes (der Ausdruck auch in LXX 5. Mos. 3, 24) hat zwar nach 4, 17 etwas Gerichtliches, aber demüthige Ergebung verwandelt ihre Schläge in Gewinn, dass dieselbe Hand Gottes „zu seiner Zeit", d. h. zur rechten Zeit auch wieder erhöhen kann. Ein Anklang an Jesu Wort (Luc. 14, 11) ist nicht zu verkennen, wiewohl der Gedanke ein anderer ist. Kögel: Gottes Zeit ist die beste Zeit. Ach Herr, wie so lange? „Meine Stunde ist noch nicht gekommen." Es ist eine Stunde vorhanden, darum hoffe. Es ist Seine Stunde, darum harre! Ob nur drei Tage wie

---

[1]) In V. 6 hat Tisch., jedoch erst in ed. VIII, nach ℵ A *χεῖραν* aufgenommen statt des nicht nur korrekten, sondern auch durch B K L P etc. gutbezeugten *χεῖρα* (so Lachm., Hort). *ἐν καιρῷ* steht in ℵ B K L etc., beiden syr. verss., auch in patrist. Citt., bei Theoph. u. Oec. ohne den Zusatz *ἐπισκοπῆς*, den A P, einige Min., die codd. der vulg.; auch cod. sess., der corrigirte Harklens. Text [syr. P c*] der syr. Uebers. (!) [s. über diesen Fritzsche bei Herzog, II, 447 f., Hort, Introd. § 119. 215], die kopt., arm., äth. Uebers. und einige Väter darbieten, und der von Lachm. aufgenommen ist, aber jedenfalls — wenn auch alt! — aus 2, 12 stammt. — In V. 7 ziehen Tisch. u. Hort die durch ℵ* A B pr. m. beglaubigte Schreibart *ἐπιρίψ.* mit 1 *ρ* vor. *περὶ ὑμῶν* hat gegen. *π. ἡμῶν* (ℵ pr. m. und einige Min.) überwiegende Bezeugung, interessant ist die ausgleichende Uebers. des einzigen cod. sess. (m.): de omnibus (über denselben s. Fritzsche bei Herzog, VIII, 441 und Hort, Introd., § 126).

Digitized by Google

Petrus, ob zwölf Jahre wie das blutflüssige Weib, ob achtunddreissig Jahre wie der Kranke von Bethesda, getrost! Der Goldschmied weiss, wann er das köstliche Metall aus dem Feuer zu nehmen hat; „es kommt die Zeit, da öffentlich erscheinet, wie treulich er es meinet", und käme die Zeit auch erst mit der Ewigkeit. Was betrübst du dich meine Seele u. s. w.

**V. 7** benutzt Ps. 55, 22 nach den LXX, um die nothwendige Vorbedingung oder unzertrennliche Voraussetzung des *ταπεινοῦσθαι* zu bezeichnen. Es ist die Hinwerfung der ganzen Sorge auf Gott, weil sie für ihn „freilich nicht eine erdrückende Last, sondern ein *μέλειν* ist" (Schott nach Bengel), ein Gegenstand liebender Fürsorge. Und zwar ist „seiner Liebe nichts zu klein und seiner Macht nichts zu gross, seinem Blicke ist nichts verworren und schwierig und seinem Arme ist nichts zu entlegen, seiner Geduld kommen wir nicht zu oft, ihn finden wir mit unserm Rufen immer zu Hause, ein König ist er, der immer Audienz giebt". — „Schüttelt nicht ab, werft eure Sorge auf ihn, den lebendigen Gott! Werft sie nicht wie der Würfelspieler seine Würfel, der Alles auf Glück und Zufall setzt, werft sie wie der Schiffer seinen Anker in einen Grund, welcher das schwanke Fahrzeug mitten in den Wellen festhält. Nicht auf Menschen — die können ja nicht helfen, — nicht auf euch selbst — ihr brecht zusammen, sobald euch die Sorge aushöhlen und entnerven darf, werfet mit dem vollen Schwunge des Glaubens, mit dem sicherzielenden Arme des Gebetes alle eure Sorge dahin, woher sie euch kommt, um euch zum Glauben und zum Gebet zu ziehen, stellt, schickt sie heim, wo der Entwurf jedes Lebens mit Ziel und Mitteln liegt, hinter das Inwendige des Vorhangs! Und kommt die Sorge wieder, weil ihr nicht gut geworfen habt, werft sie nochmals, werft sie stärker, werft sie für immer auf euren Gott zurück, auf Ihn seid ihr geworfen von Mutterleib an." (Kögel.)

Stillehalten in der Trübsal — worin allein das *ταπεινοῦσθαι* sich in christlicher Weise vollendet — kann man nur, wenn man im Glauben seine ganze Sorge auf stärkere Schultern abgeladen. Die religiöse Betrachtung kann übrigens das Verhältniss auch umkehren, um eine andere wichtige Wahrheit ins Licht zu stellen: Demüthige Unterwerfung erfüllt den Willen Gottes, den Zweck der Trübsal; sie macht daher alle weitere Sorge überflüssig. Der Herr wird's versehen! Daher kann die Sorge auch, wenn sie beunruhigen und beängstigen will, auf ihn abgewälzt werden, und zwar die ganze Sorge, weil der Christ mit jener Beugung das Seine gethan. Ist es aber mit dieser noch nicht in Ordnung, ist die Trübsal nicht als ein von Gott verhängter Thatbestand ohne Murren acceptirt, so kann die Sorge nicht zur Ruhe kommen; denn es will nicht gelingen, sie auf den Herrn, mit dessen Willen man noch nicht

Digitized by Google

eins geworden, zu werfen. An diesem Willen ist nämlich mit allem Sorgen und Grämen nichts abzumarkten.

**V. 8 u. 9.**[1])

Weil die πύρωσις zur Versuchung über die Leser ergeht (4, 12), gilt es sich zu wappnen mit Nüchternheit und Wachsamkeit und von dem gewaltthätigen, Schrecken verbreitenden Widersacher sich nicht einschüchtern zu lassen, was aber nur bei glaubensfestem Widerstand zu verhüten ist. Eine Sorge also bleibt und muss bleiben, nämlich die, dass man selig werde; daher diese Ermahnung. ἀντίδικος ist sonst immer der Widersacher vor Gericht, weshalb auch hier Hölemann (Letzte Bibelstudien, S. 587) an öffentliche Anklagen denkt, während Schott nach Sach. 3, 1 ff., Apoc. 12, 10 deutet: er sucht den Christen „zu betrügen und zu verführen in Missglauben, Verzweiflung und andere grosse Schande und Laster", um dann verklägerischer Weise Gott gleichsam zu nöthigen, dass er in verdammendem Urtheilsspruch ihn des Heils für unwerth und verlustig erkläre; allein das Bild ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ lässt ebensogut an rohe Gewaltthätigkeiten und Bestürzung erregende Feindseligkeiten oder dann mit Anspielung auf die Wortbedeutuug von διάβολος an ingrimmige Lästerungen (so auch Wichelhaus) denken. Die Absicht des Widersachers im allgemeineren Sinn ist das Verschlingen, das zu Falle bringen. Sein ζητεῖν ist zwar begleitet von „gross Macht und viel List". Allein Festigkeit im Glauben leistet dank der Erlösung aus seiner Macht (Luc. 22, 31 f. 1. Joh. 3, 8. Apoc. 5, 5) ihm erfolgreichen Wider-

---

[1]) V. 8 ist zwar das ὅτι vor ὁ ἀντίδικος nach den besten handschriftlichen Autoritäten (A B K P, auch ℵ pr. m. etc.) zu tilgen, es muss aber gleichwohl sehr alt sein, da es ausser ℵ$^{c}$ L etc. alle vulg. codd., Ital. frgm., lat. und griech. Väter, beide syr., die kopt., arm. und äth. Uebersetzung gelesen. — τινὰ oder τίνα καταπιεῖν ist durch ℵ K L P und viele Min. bezeugt, der cod. Vat. hat (wie nur noch der lat. Uebersetzer des Orig.) bloss καταπιεῖν, und ihm folgt Hort, τινὰ indessen an den Rand setzend, während wohl Tisch. mit Recht es beibehält (und zwar τίνα [?] nach L P gemäss der späteren Gräcität). τίνα καταπίῃ (Rec.) hat handschriftliche (in A u. And.) und patrist. Bezeugung, auch scheinen vulg. codd., ital., fast alle Lateiner, beide syr., die arm. und äth. Uebersetzung etc. so gelesen zu haben; es ist aber erleichternde Correktur. — In V. 9 hat Tisch. jetzt wie Hort nach ℵ B auch ἐν τῷ κόσμῳ, während er früher mit Lachm. (nach A K L P etc.) den Artikel wegliess, ebenso in 2. Petr. 1, 4. ἐν κόσμῳ ist sehr häufig (s. Winer § 19, S. 117) und findet sich bald mit, bald ohne ethische Färbung des Begriffs; für ἐν τῷ κόσμῳ ist letztere in 2. Petr. 1, 4 gewiss, und hier lässt sich der Begriff von der Bezeichnung der Leser als παρεπίδημοι aus verstehen (so auch vulg.), und man hat jedenfalls kein Recht, es als mit ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ gleichbedeutend zu nehmen (so z. B. Hilgenfeld). ὑμῶν lasen vor ἀδελφότητι nach den besten Handschriften auch vulg. codd. Am. Fuld. etc., nach ἀδελφ. Lucif., It. frgm. (nach K u. einigen Min.), ganz fehlt es in L und der spät. syr. Uebersetzung.

Digitized by Google

stand (Jac. 4, 7). στερεός in solcher oder ähnlicher Verbindung kommt sonst nicht vor, wohl aber das verb. στερεοῦν: Act. 16, 5. 3, 16 und das subst. στερέωμα Col. 2, 5; gewöhnlich bedeutet στερεός, wo es bei Griechen im metaphorischen Sinn vorkommt: contumax, vergl. Ez. 2, 4 (LXX) στερεοκάρδιος. — Ueber den hier angedeuteten Charakter der Verfolgungen vergl. den II. Theil.[1])

In **V. 9** kann ἐπιτελεῖσθαι passivisch und medial genommen werden. ἐπιτελεῖν heisst: vollenden, ausführen, auch: erfüllen, von Gelübden, überhaupt von Versprochenem, Uebernommenem, Auferlegtem, entrichten, z. B. von Abgaben, unter welchem Gesichtspunkt denn auch hier an die Entrichtung eines dem Christenstand geschuldeten „Leidenszolls" gedacht werden könnte (Steiger). Der Dativ beim Passivum statt ὑπό mit dem genit. wäre auch nicht ohne Analogie (Winer, § 31, 10, vergl. z. B. Luc. 24, 35). Nur steht nach εἰδότες im Sinn von „wissend" sonst gewöhnlich eine Conjunktion (cf. 1, 18), nicht ein infinit. — εἰδέναι mit folgendem infin. c. nominat. aber heisst: sich auf etwas verstehen und ist sehr häufig (z. B. 2. Petr. 2, 9. Phil. 4, 12); weil nun ἐπιτελεῖσθαι auch als Medium „entrichten"[2]) heisst, und weil der Dativ auch von τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων abhangen kann (so so schon Bengel). so übersetzt Hofmann: euch darauf verstehend, dasselbe (Maass) der Leiden mit eurer in der Welt befindlichen (d. i. wie eure ...) Brüderschaft zu entrichten, also in der Leidensfähigkeit nicht hinter ihr zurückzubleiben. Die sprachliche Berechtigung ist nicht in Zweifel zu ziehen. Allerdings steht im Neuen Testament das Medium nur Gal. 3, 3. Aber auch sonst besteht keine Nöthigung — schon im Widerspruch mit den alten verss., z. B. Vulg. — von der passiven Fassung des ἐπιτελεῖσθαι und von der Interpretation von εἰδότες im Sinn von „wissend" mit nachfolgendem accus. c. infin. abzugehen. Denn abgesehen von der oben angegebenen Deutung Steiger's ist für ἐπιτελεῖν τινί τι durch Plato legg. 10 am Ende die Bedeutung: „etwas an Einem vollziehen" gesichert. Und durch τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων: „dieselben Leidensloose" ist das Leiden als nach Art und Maass zugetheiltes und verhängtes gekennzeichnet. Der darin waltende göttliche Rathschluss, wie er für die ganze in der im Argen liegenden Welt befindliche Christenheit gleichermassen Geltung hat (Wiesinger), muss sich vollziehen und erfüllt sich auch überall. Aehnlich Huther und Schott. — Für den Sinn vergl. 4, 12: die Leiden der Leser sind in keiner Beziehung ein

---

[1]) Seltsam ist, wie Holtzmann (Einl. S. 110) sagen kann, 4. Esr. 11, 37 ff. sei hier vorausgesetzt. Das einzig Gemeinsame ist ja das Brüllen des Löwen, aber dieser ist dort (cf. 12, 32) der Gesalbte, nicht der Teufel.

[2]) Z. B. τὰ γήρως den Tribut des Alters (Xenoph.), τὸν θάνατον, τὰς δίκας (Polyb.).

Digitized by Google

ξένον. Ueber ἐν τῷ κόσμῳ s. die textkrit. Noten und vergl. den II. Theil.

**V. 10 u. 11.**[1])

An die Aufforderung zum festen Glaubenswiderstand schliesst sich trefflich der Hinweis an auf den wahren Glaubensgrund, den Gott aller Gnadengabe, denn so ist χάρις auch hier wie 4, 10 zu nehmen. Bengel: omnis et merae gratiae, incipientis et consummantis, vocantis, fundantis etc. Als solcher wird er — er kann's allein, daher das betonte αὐτός vor καταρτίσει — als solcher wird er Alles besorgen, jegliche erforderliche Gnade — es ist ja eine drei-, resp. vierfache genannt — ihnen zufliessen lassen, wie er den Grund ihres Heils gelegt und das glorreiche Ziel bestimmt hat, indem er sie in Christo Jesu, d. h. durch Bestimmung zur Gemeinschaft mit ihm, zu seiner ewigen Herrlichkeit berufen, die sie gewisslich erlangen sollten, wenn sie eine kleine Zeit gelitten. Diese Anknüpfung von ὀλίγον παθόντας an das Vorhergehende ist vorzuziehen, weil sonst — bei Verbindung mit den Futuris — der Schein entstünde, als ob das, was die verba verheissen, und was

---

[1]) In V. 10 ist ὑμᾶς durch ℵ A B L P etc., die kopt., spät. syr., arm., äth. Uebersetzung, Theoph., hingegen von der vulg. nur durch cod. Demidov. beglaubigt, während die übrigen codd. derselben, die Peschito, mehrere Min., Didym., Oec. nach K etc. ἡμᾶς vertreten; das Ursprüngliche ist entschieden ὑμᾶς. ἐν Χριστῷ, wie jetzt Tisch. liest, auch Hort (doch nach B τῷ an den Rand setzend) steht bei ℵ B und wenigen Min., auch in der spät. syr. Uebersetzung ohne Ἰησοῦ, während Tisch. früher und Lachmann nach A K L P etc., vulg., Peschito, dem Harkl. Text der syr. Uebersetzung, der kopt., arm. und äth. Uebersetzung, Didym., Theoph., Oec. Ἰησοῦ hinzusetzten. Trotz dieser mannigfachen Bezeugung ist es schwerlich ursprünglich. Treg. hat es in Parenthese aufgenommen. καταρτίσει ohne zugesetztes ὑμᾶς nach ℵ A B, vulg. etc.; dieser Zusatz ist nur durch K L P etc., die kopt., äth., harklens. Uebersetzung, Theoph. und Oec. belegt und leichter als der Ausfall zu erklären. Ueberdiess hat die Rec. den optat.: καταρτίσαι nach K L P etc., der spät. syr. vers., Theoph., Oec. Das Futur. hat aber weit überwiegende Bezeugung in ℵ A B etc., vulg., der arm., kopt. und beiden äth. verss. und für die folgenden 2 verba selbst in K L P etc., während hier nur viele Min., die spät. syr. Uebersetzung, Theoph. und Oec. die Optative der Rec. vertreten. Hingegen ist θεμελιώσει (mit der gleichen Var. bei den Gleichen) zwar von Tisch. nach ℵ K L P etc., der spät. syr., kopt. und arm. Uebersetzung, Theoph., Oec. aufgenommen, allein von Lachm., Treg., Hort wohl mit Recht nach A B, vulg., ital. und andern Lateinern, der Peschito (gegen Tisch.) und beiden äthiop. Uebersetzungen gestrichen. — In V. 11 fehlt ἡ δόξα in A B, cod. Am. und Fuld. der vulg., während ℵ K L P etc., die übrigen codd. der vulg. (ital. ?), die Peschito, die kopt. und arm. Uebersetzung es mit Voran- oder Nachstellung beifügen. Offenbar aus ähnlichen Doxologieen (s. oben 4, 11) eingetragen. τῶν αἰώνων, das Hort streicht (nach B, 2 Min., der kopt. und arm. Uebersetzung, cf. 4, 11) hat Tisch. nach ℵ A K L P etc., der vulg., ital., beiden syr., der äth. Uebersetzung etc. wieder aufgenommen.



Digitized by Google

gerade während des Leidens, das ja bis an's Ende währt und dann sofort von der ewigen Herrlichkeit abgelöst wird, Noth thut, erst nachfolgen würde. (So übersetzt in der That Ewald, a. a. O. S. 63, so schon die meisten alten, besonders lateinischen verss.) Zum Vorhergehenden gezogen macht freilich der aor. παθόντας auch Schwierigkeit, weil er sich mit καλέσας nicht verbinden lässt, sondern zu αἰώνιον δόξαν selbst in gegensätzlichem Verhältniss stehen muss, als hiesse es: εἰς τὸ δοξάζεσθαι. Wenig scheint geholfen, wenn man mit Hofmann ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zu αἰώνιον δόξαν zieht: die ewige Herrlichkeit, die in Christo Jesu, dem Verherrlichten, sich offenbart und damit erst die Verherrlichung der Gemeinde herbeiführt. — Die dreifache Gnade charakterisirt Bengel gut und bündig: καταρτίσει: perficiet, ne remaneat in vobis defectus. στηρίξει: stabiliet, ne quid vos labefactet. σθενώσει (absolutes ἁ. λ.): roborabit, ut superetis vim omnem adversam. Digna Petri oratio. Confirmat fratres suos. Vergl. auch Roos: Die Vollbereitung macht geschickt zu allem guten Werk, das der Christenstand erfordert. Das Stärken ist der Ueberwältigung durch äusserliche Leiden und innerliche Anfechtungen entgegengesetzt, das Kräftigen aber der Schwachheit oder Blödigkeit und Muthlosigkeit, welche man in dem Bekenntniss des Namens Christi und im Thun seines Willens zeigen kann. Das Gründen ist eine Gnadenerweisung, wodurch Christus und das Evangelium, das die Apostel gepredigt haben, der Seele so klar gemacht wird, dass sie immer weiss, warum sie etwas thue und leide. — θεμελιοῦν kommt im tropischen Sinn nur noch im Eph.- und Col.-Briefe vor, betreffend unsere Stelle s. die kritische Note.

In der Entgegenstellung des kurzen zeitlichen Leidens und der ewigen Herrlichkeit kehrt der Schluss innig und sinnig wieder zum Anfang zurück, und seine Gnadenverheissung zeigt die Quelle, aus welcher alle nöthigen Kräfte zu schöpfen sind, um nach dem Sinn und Geist der Paränese des Briefes auf dem schweren Leidenswege zu dem herrlichen Ziele sicher emporzudringen. Und darum passt denn auch für die abschliessende Lobpreisung ein Hinweis darauf vor Allem, dass Gottes und keines Andern die Kraft sei, während das wahrscheinlich unächte ἡ δόξα hier wohl zu entbehren ist.

**Briefschluss. V. 12—14.**[1])

Vieles hier kann erst durch die historische Untersuchung des

---

[1]) In V. 12 ist die Lesart: εἰς ἣν στῆτε bezeugt durch ℵ A B, eine Anzahl Min., codd. Am. Fuld. (pr. m.) der vulg. (in qua et state). Dagegen kann die andere: εἰς ἣν ἑστήκατε (K L P, die meisten Min., vulg. [statis], Theoph. Oec.), früher von Tisch. und begreiflicher Weise von den meisten Auslegern bevorzugt, nicht aufkommen (cf. R. 5, 2. 1. Cor. 15, 1). — In V. 13 fehlt der Beisatz ἐκκλησίᾳ zu ἡ ἐν Βαβυλῶνι in A B K L P, fast allen Min., der kopt., spät. syr., äth. Uebersetzung, cod. Fuld.

Digitized by Google

II. Theiles seine Erklärung finden. Es gilt diess gleich von den ersten Worten, die an und für sich unentschieden lassen, ob Silvanus, d. h. Silas als Ueberbringer oder als Concipient des Briefes anzusehen sei, wie nun auch Weiss anerkennt (Einleitung, S. 434, Anm. 1). Sowohl die Nennung des Silvanus überhaupt, als auch die Auffassung der näheren Bezeichnung desselben, wie die Entscheidung, ob ὡς λογίζομαι zu dieser oder zu δι' ὀλίγων zu ziehen sei, ist durch die Geschichte der Auslegung mit der Frage nach der Autorschaft complicirt. — ἔγραψα weist auf den hiemit abgeschlossenen Brief zurück. παρακαλῶν κτλ. charakterisirt in guter Zasammenfassung den doppelten Charakter des Schreibens, doch nicht dass damit auf zwei streng zu sondernde Theile desselben hingewiesen wäre, da vielmehr diese verschiedenen Inhaltsbestandtheile organisch mit einander verbunden sind und sich vielfach verschlingen. ἐπιμαρτυρεῖν ist ἅ. λ. im N. T., in der LXX und in den Apokryphen findet sich ἐπιμαρτύρεσθαι. Der Sinn ist einfach: Zeugniss für etwas ablegen. χάρις ist nicht Gnadenstand, sondern die objektive Gnade. Das ταύτην wird bei der Lesart ἑστήκατε erläutert durch den Relativsatz, und dieser weist alsdann auf die Bekehrung der Leser. Damals sind sie in die Gnade zu stehen gekommen, von welcher ihnen nun Petrus bezeugt, dass sie die wahre sei. Diess Zeugniss soll dann wohl gegen die Anfechtungen und Zweifel stärken, die aus den jetzt über sie ergehenden Verfolgungen erwachsen konnten. Nicht aber soll es die christliche Aechtheit der paulinischen Verkündigung bestätigen, wie schon Bengel (aber auch noch Wichelhaus) annahm, indem er in dem ἐπί in ἐπιμαρτυρῶν das zu dem des Paulus noch hinzukommende Zeugniss des Petrus angedeutet fand, und wie bekanntlich die Tübinger-Kritik zum Beweis, dass der Brief der petrinisch-paulinischen Union dienen sollte, behauptete. (Schwegler, das nachapostolische Zeitalter, II, S. 22: „Ein Rechtgläubigkeitszeugniss für Paulus." Anders hingegen Hilgenfeld, der auch von der besser bezeugten Lesart: στῆτε ausgeht, während noch Weiss [Einleit., S. 425] von einer Bezeugung der den Lesern [zwar vor der Zeit der paulinischen Mission] verkündeten Gnade redet.)

Offenbar passt zu dieser Auffassung nur die Lesart ἑστήκατε, Allein die andere: εἰς ἣν στῆτε hat ungleich bessere Bezeugung. und ἑστήκατε könnte leicht aus Röm. 5, 2 eingetragen sein. Steiger will, von der der Lesart ἑστήκατε entsprechenden Auffassung

---

der vulg., Euseb., Orig., während ℵ, die übrigen codd. der vulg., Pesch., armen. Uebersetzung, Oec. ihn beifügen. Offenbarer Zusatz! — In V. 14 haben nur wenige Min., vulg. (aber nicht ital.): φιλήματι ἁγίῳ, resp. osculo sancto. Im Gruss ist Ἰησοῦ und ἀμήν in der Rec. nach ℵ K L P etc., einigen verss. beigefügt, nicht aber in den Hauptautoritäten: A B, weshalb Tisch., Hort und Treg. in Weglassung übereinstimmen.

Digitized by Google

ausgehend, dennoch die andere bevorzugen und ihren Sinn damit combiniren, indem er übersetzt: in welche gestellt ihr darin fortbestehen möget, wozu der conj. sehr gut passe. Hofmann hingegen nennt sie unmöglich, weil eine Mitbetonung des dem Stehen vorangehenden Eintretens in diese Gnade hier keinen Sinn hätte. Diess ist richtig, und Hofmann erklärt sich nun die Entstehung der Lesart στῆτε aus dem Missverständniss (?), ταύτην beziehe sich auf den Inhalt des Briefes und bezeichne die in demselben dargelegte Gnade, deren Aneignung es nun gelte. Allein die Lesart hat allen Anspruch auf Beachtung, ja sie ist textkritisch allein haltbar. Nun ist freilich klar, dass εἰς ἣν στῆτε nicht ohne Weiteres übersetzt werden kann, als hiesse es: ἐν ᾗ στῆτε. Vielmehr muss sich die Ermahnung auf das Eintreten, resp. sich Hineinstellen in die χάρις beziehen. Gienge es aber nicht an, in ταύτην eine Hinweisung auf die leidensvolle Lage der Leser als zu ihrem Heil ihnen auferlegte zu erblicken, insofern ja diese das Ermahnungs- und Trostschreiben offenbar veranlasst hat, und unter ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ zu verstehen: wahrhaftige Gottesgnade, resp. Gnadenerweisung (cf. Phil. 1, 29), oder auch, um für das rückweisende ταύτην einen noch bestimmteren Anhaltspunkt zu gewinnen, es auf den unmittelbar vorher gepriesenen göttlichen Gnadenbeweis zu beziehen, durch zeitliches Leiden zur ewigen Herrlichkeit emporzuführen und zur Erfüllung dieses Christenberufs allgenugsam zu stärken? In die Gnade überhaupt, wie sie allerdings ebenfalls im Briefe dargelegt ist, d. h. in die christliche Gnade sind ja die Leser bei ihrer Bekehrung schon getreten. Damit wäre auch das conjunktivische εἰς ἣν στῆτε erklärt: „in welche ihr bei den über euch ergehenden Heimsuchungen stehen, d. h. im Glauben fest euch hineinstellen möget. Ist solches Leiden Gnade von Gott, und, wenn christlich getragen, nach 2, 19. 20 Gnade bei Gott, so gilt es fest in diese Betrachtungsweise im Glauben sich hineinzubegeben, resp. in dieser Gnade selbst seinen Stand zu nehmen im Glauben. Oder εἰς ἣν στῆτε zöge gleichsam die praktische Folgerung aus der Betheurung, dass diese Gnade ἀληθής: Dass diess sei wahrhaftige, unzweifelhafte Gnade von Gott, in welche ihr euch daher (getrost) stellen könnet. Noch einfacher erscheint die imperativische Fassung von στῆτε (vergl. „state" der besten Vulg.-codd.), wie denn Hort vor εἰς ἣν ein Kolon setzt. Auf jeden Fall handelt es sich bei dieser Auffassung nicht um eine Bestätigung der Heilswahrheit im Allgemeinen, weshalb sie auch von der Einwendung von Weiss (Einleitung, S. 428 o.) nicht betroffen wird. — Freilich wäre die Lesart ἑστήκατε scheinbar die einfachere und klarere. Die vorgeschlagene Deutung von χάρις im speziellsten Sinne lässt sich auch bei ihr aufrechthalten, und braucht dann ταύτην grammatisch nicht als ein Hinweis auf die den Lesern bewusste Lage angesehen zu werden, sondern es findet als

Digitized by Google

von χάρις attrahirt seine Erläuterung in dem Relativsatz: diese Gnade, in welche ihr zu stehen gekommen seid, eben durch die über euch ergehenden Heimsuchungen, sei wahrhaftige Gnade von Gott.

**V. 13.**

Gegen Beziehung des συνεκλεκτή auf die Frau des Petrus (Bengel) spricht das hineingeschobene ἐν Βαβυλῶνι, das jedenfalls voraussetzen würde, dass Petrus selber, als er den Brief schrieb, nicht in Babylon gewesen; und selbst wenn man das μου am Schluss des Verses auch bei συνεκλεκτή ergänzen könnte, so würde dann dadurch — wie Hofmann mit Recht bemerkt — nicht eheliche, sondern christliche Gemeinschaft angedeutet, sodass es ebenso gut auf irgend eine andere hervorragende Frauensperson sich beziehen könnte, wie in der That schon Clem. Alex. nach der von ihm in den Adumbratt., die eine Wiedergabe der griechischen Hypotyposen zu sein scheinen, angegebenen Adresse des 2. Joh.-Briefes es genommen zu haben scheint. Allein, wenn auf der einen Seite allerdings die Babylonia quaedam Electa nomine, an welche dieser Brief gerichtet sein soll, auffallend an die ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή unseres Briefschlusses erinnert (vergl. auch Weiss, Einleit., S. 470, A. 1), so deutet hingegen der Zusatz: significat autem electionem ecclesiae sanctae auf mystische, allegorische Auslegung der Worte, und da auf der andern Seite eben auch in den Adumbr. zu unserm Briefschluss anlässlich des Μάρκος ὁ υἱός μου von der römischen Wirksamkeit des Petrus und der Abfassung des Markusevangeliums die Rede ist, so weiss man doch nicht, ob Clemens bei der ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή an eine Babylonierin und nicht an die römische Gemeinde gedacht hat. Ein Mehreres hierüber im II. Theil, wo die ganze Streitfrage betr. Babylon-Rom zu erörtern ist. — Für uns steht es fest, dass überhaupt nicht eine Einzelperson, sondern (wie in 2. Joh. unter ἐκλεκτὴ κυρία und τῆς ἐκλεκτῆς V. 1 u. 13) die Gemeinde zu verstehen ist, die mit Bezug auf die Gemeinden, an die das Schreiben gerichtet ist, und die nach 2. Joh. 13 ἀδελφαὶ ἐκλεκταὶ sind, ἡ συνεκλεκτή genannt wird. Zu der Bezeichnung des Markus als „Sohn" bemerkt schon Oec.: κατὰ πνεῦμα, οὐ κατὰ σάρκα; dafür spricht auch die uralte Tradition. Bengel dachte an einen leiblichen Sohn wie beim Vorigen an die Frau.

Die Schlussermahnung **V. 14:** Grüsset einander mit dem Kuss der Liebe! erinnert an Paulus (R. 16, 16. 1. Cor. 16, 20. 2. Cor. 13, 12 etc.) wie auch der Segenswunsch: Friede euch Allen, als denen, die in Christo sind! nur dass Paulus ἐν ἁγίῳ φιλήματι und im Segenswunsch χάρις hat, vergl. jedoch Eph. 6, 23 f. εἰρήνη ist der israelitische Gruss: *schalôm*. Der Bruderkuss (osculum pacis bei Tertullian) scheint in den Versammlungen vor der Communion und auch sonst vielleicht üblich gewesen zu sein (Weizsäcker, Apost. Zeit-

Digitized by Google

alter, S. 603). Dass die Aufforderung dazu hier am Schluss des in der Versammlung vorzulesenden Briefes sich findet, hat guten Sinn: Unter dem Eindruck der väterlich ermahnenden Liebe und Treugesinntheit des Briefschreibers, wie der in den bestellten Grüssen sich kundgebenden Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung werden sie sich selbst zu brüderlicher Liebe angeregt und gestärkt fühlen und mögen diess durch den Bruderkuss besiegeln! Mit verheissungsfreudiger Uebergabe in die Gnade und mit Anwünschung und Erflehung von Frieden für Alle sammt und sonders auf Grund der Lebensgemeinschaft mit Christo schliesst der herrliche Brief, ähnlich wie er begonnen.

---

## NACHTRAG.

### Kritik des Versuches von Keil, die lutherisch-orthodoxe Auffassung der Höllenfahrt-Stelle aus dem Zusammenhang zu begründen.

(S. seinen Commentar von 1883 zu den Briefen des Petrus und Judas, S. 137 ff.)

Keil hat das löbliche Bestreben, einen durchgehenden Zusammenhang von 3, 14 an bis 4, 6 ohne alle „Digression" nachzuweisen und behauptet, dass die Auffassung der Hadespredigt als einer damnatorischen sich dabei als die alleinmögliche und -richtige ergebe. Es zeigt sich aber bei seiner Erklärung deutlich, dass er damit dem nächsten und durchsichtigeren Zusammenhang, in dem Einzelnes unter sich steht, nicht gerecht wird. So kann er z. B. unmöglich auf der einen Seite θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι (3, 18) zwar zu ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ ziehen, wie er doch S. 126 thut, auf der andern Seite aber den ζωοποιηθείς in dem Geiste, der seinen verklärten Lebensstand begründete, mit verdammender Predigt zu jenen Todten gehen lassen. Das ist so gut inkonsequent, wie die von Keil mit Recht abgewiesene Ablösung des ἐν ᾧ (πνεύματι) von ζωοποιηθείς bei der Hofmann'schen Auslegung. Muss die Beschaffenheit des Lebens, in das Christus zur Vollendung des προσάγειν τῷ θεῷ hergestellt worden, dieselbe sein wie die, in der er zu den Todten gieng, so darf offenbar auch der Zweck ohne unmissverständliche Indicien nicht als ein ganz heterogener aufgefasst werden — auch ganz abgesehen von dem καί vor τοῖς ἐν φυλ. πν., dessen Beziehung allerdings zweifelhaft ist (s. oben S. 148 f. gegen Hölemann und wegen καί S. 146 f.). Keil bemerkt ferner: „Mit der Erwähnung des Todesleidens Christi sagt der Apostel den Lesern seines Briefes, dass, wenn uns Christen die Sünden Ungerechter Ursache

Digitized by Google

unverschuldeten Leidens werden, solches Leiden vorübergehend sein und als Motiv zur Förderung unseres geistlichen Lebens uns bleibenden Gewinn bringen werde. Diesen Gewinn deutet er in der Ausführung über Christi Wirken im Leben der Verklärung an. Wie zu Noahs Zeit nur Wenige gerettet wurden, die auf Gottes Wort gläubig vertrauend sich in der Arche bargen, dagegen die ungläubigen Verächter der göttlichen Warnung in der Fluth untergiengen und im Hades für das Gericht der Verdammniss, welches Christus ihnen ankündigt, behalten werden: so werden auch in der Jetztzeit nur diejenigen gerettet werden, welche das in der Taufe ihnen zutheilgewordene gute Gewissen auch in Leiden bewahren, die sie unverschuldet in der Nachfolge Christi treffen sollten; dagegen die Ungläubigen werden von dem Verderben ereilt werden, wenn der zur Rechten Gottes erhöhte Christus als Weltrichter wiederkommen wird, um die gottlose Welt zu strafen und seine Jünger, die in Trübsal und Leiden ihm treu nachgefolgt sind, in das verheissene Erbe der ewigen Seligkeit einzuführen." Hier scheint nun freilich ein durchgehender Zusammenhang hergestellt und das Dunkel, das Luther so sehr quälte (s. bei Keil, S. 121 f.)[1]), aufgehellt. Sieht man aber genau zu, so ist allerdings zwar das zuerst Hervorgehobene richtig, wiewohl auch mehr nur durch ὅτι καὶ — ἅπαξ (nach der einen Auslegung), durch ζωοποιηθείς und durch κρεῖττον (V. 17) angedeutet als bestimmt ausgesprochen; nachher jedoch kommt es zu einer offenbaren und contextwidrigen Verquickung der verpflichtenden Aufforderung, nach Christi Vorbild eher zu leiden, als noch weiterhin zu sündigen (in 4, 1 ff.), mit der Aussage von der vor dem Endgericht rettenden Wirkung der Taufe (in 3, 21); diess aber augenscheinlich, damit erhelle, was für einen Gewinn — dank dem Wirken Christi im Leben der Verklärung — unverschuldetes Leiden in seiner Nachfolge bringe. Um nun aber eine gegensätzliche Hervorhebung des Schicksals der Gottlosen auch für die Zukunft wie für die Zeit Noahs herauszubringen, macht Keil aus dem, was 4, 5 lediglich zum Trost der Gläubigen betont wird, dass nämlich ihre Verfolger dem künftigen Richter werden Rechenschaft geben müssen, einen Hauptgedanken: „Die Ungläubigen werden von dem Verderben ereilt werden, wenn der zur Rechten Gottes erhöhte Weltrichter wiederkommen wird, um die gottlose Welt zu strafen." So stehen sich denn gegenüber diese Ungläubigen der Gegenwart und die Jünger Christi, „die in Trübsal und Leiden ihm treu geblieben sind, und die er kommt in das verheissene Erbe der ewigen Seligkeit einzuführen"; und die einen wie die andern sollen parallel sein den einst Verdammten und einst Geretteten aus den

[1]) „Das ist ein wunderlicher Text und ein finsterer Spruch als freilich einer im N. T. ist, dass ich noch nicht gewiss weiss, was St. Petrus meinet."

Digitized by Google

Tagen der Sündfluth. Aber wie ist denn 3, 19 f. von den einst Verdammten die Rede? Statt des Untergangs derselben in der Fluth, dessen Betonung eigentlich der Parallelismus erforderte, oder dann doch statt des Aufbewahrtseins derselben für das Gericht der Verdammniss, was doch Hauptgedanke sein müsste, ist vielmehr die nicht näher bestimmte Predigt des doch nach dem Context (V. 18. 21 f.) zu Heilszwecken Wiederbelebten expressis verbis hervorgehoben. Doch auch abgesehen hievon ist es in der That seltsam, dass der Gewinn, den das unschuldige Leiden vermöge des Wirkens Christi im Leben der Verklärung bringt, nicht gleich nach Hervorhebung dessen, dass Christus in ein solches Leben hergestellt worden (ζωοποιηθείς), erwähnt wird, sondern dass zuerst von der furchtbaren Besiegelung des traurigen Schicksals der ehedem Ungeretteten die Rede ist.[1]) Und wollte man diess damit begründen, dass das zeitlich eben das Erste gewesen, so war ja doch auch schon vorher von dem προσάγειν τῷ θεῷ die Rede, das alles Andere eher als ein Ueberspringen auf eine verdammende Predigt ohne orientirende Vermittlung erwarten lässt. Ferner ist in 4, 1 ff. gar nicht der ewige Gewinn, den das unschuldige Leiden nach Christi Aehnlichkeit bringt, der beherrschende Gesichtspunkt, sondern die

---

[1]) Bezeichnet umgekehrt Keil mit Schott es als seltsam, „wenn der Apostel seinen mahnenden Ausspruch, es sei besser bei gutem als bösem Thun zu leiden, im weiteren Verlauf damit begründen würde (?), dass die rettende Gnade des Heilsmittlers auch den ärgsten Uebelthätern nach ihrem Tode noch dargeboten worden", so zeigt schon das „im weiteren Verlauf", dass der nächste Context auf diese Auffassung des logischen Zusammenhangs nicht führt. Derselbe führt nämlich zunächst nur darauf, dass jene Aussage betreffend das Segenbringende des unverschuldeten Leidens begründet werden soll durch den Hinweis auf das einmalige Todesleiden Christi mit nachfolgender Wiederbelebung und Verklärung, woran sich aber bei richtigem Verständniss ganz passend als weiterer Beleg der Hinweis auf die Segensfrucht jenes Leidens für die Lebenden und jene Todten der Vorzeit reihte, sofern man jenen Gesichtspunkt auch hier noch geltend machen wollte, was indessen wohl nicht nöthig ist. Denn nicht dass Christus auch den ärgsten Sündern nach ihrem Tode im Hades das Heil gepredigt, würde zur Begründung jener Aussage alsdann hervorgehoben, sondern dass er auf dem Wege unverschuldeten Leidens und nachfolgender Verklärung zu solcher Segensthat gekommen. Von einer Segenswirkung des zeugnisskräftigen, also auch leidenswilligen Christenwandels auf die Ungläubigen war ja schon 2, 12 die Rede, weshalb Schott mit richtigem Blick die Divergenz seiner Auffassung schon dort zur Geltung kommen liess, während Keil dort noch ganz unbefangen auslegt und erst 3, 19 f., wo das von ihm so stark betonte Confessionelle in Betracht kommt, mit Schott zusammentrifft. Warum sollte nun nicht der Hinweis auf die natürlich viel weiter gehende und nur mutatis mutandis vergleichbare Segensfrucht des Todesleidens Christi zur Begründung jener Aussage über das Segenbringende unverschuldeten Leidens auch noch dienen können?

Digitized by Google

heilige Pflicht, nach Christi Vorbild um der gründlichen Scheidung von der Sünde willen ohne Weigern das Leiden auf sich zu nehmen.[1])

Wenn also Keil den Auslegern, die von „Digression" reden, mangelhafte Erkenntniss des Gedankenzusammenhangs vorwirft, so bekommt man umgekehrt bei ihm den Eindruck von gewaltsamer Herstellung eines solchen. Die engere deutliche Verbindung der einzelnen Glieder des ganzen Complexes wird zum Zweck derselben aufgelöst oder verrenkt, und anstatt dass der Ausleger sich mit dem deutlichen Zusammenhang einzelner Gedankengruppen unter sich begnügt, wird ein durchgehender Gedankenfortschritt eingetragen, der durch eine die Ideen willkürlich gruppirende Paraphrase erst zur Klarheit kann gebracht werden. Die Nachweisung eines Gedankenzusammenhangs, der sich von 3, 8 bis 4, 6 erstreckte, ist aber gewiss nur in ganz allgemeiner Weise möglich, etwa wie sie S. 134 oben von mir im Anschluss an Ewald versucht ist. Im Uebrigen wird man den Eindruck von Abschweifungen nicht wegbringen.

So entschieden übrigens Keil die Denkbarkeit einer Heilspredigt an jene Geister aus Gründen des Contextes und der allgemeinen Schriftlehre bestreitet, so lässt er dann doch die Hoffnung offen, „dass Gott auch denen, die im zeitlichen Leben nichts von Christo gehört haben, nach dem Tode noch vor dem Endgericht die Möglichkeit bieten werde, sich für oder wider das Heil in Christo zu entscheiden," und sagt sogar, dass aus dem Wort Jesu über das erträglichere Gericht Sodom's und Gomorrha's, wie auch aus andern Stellen „mit Sicherheit zu folgern sei, dass mit der zeitweiligen Verstockung gegen die göttliche Gnadenoffenbarung und selbst mit dem über die Sünder ergehenden Gericht des Todes das Schicksal der Ungläubigen nicht endgültig für die Ewigkeit entschieden sei." Aber waren denn die Sodomiter weniger verschuldet als das Sündfluthgeschlecht, mit dem sie Luc. 17, 26. 2. Petr. 2, 5 f. und, wie die von Spitta, a. a. O. S. 160 aus Sir. und 3. Macc. angeführten, interessanten Stellen zeigen, häufig ganz auf Eine Linie gestellt wurden? Vergl. oben S. 163.

[1]) Vergl. oben in m. Comm. S. 169 o. — In der Auslegung von 4, 6 stimmt Keil ziemlich mit der oben in m. Comm. z. d. St. als möglich aufrechtgehaltenen überein, nur dass er unter *κριθῆναι σαρκί* — offenbar auch in Verbindung mit seiner Auffassung des Zusammenhangs — das Gericht versteht, „welches nach der Wiedergeburt im Sterben des alten Menschen anhebt und im irdischen Tode nur seinen Abschluss erreicht" (entsprechend dann auch unter *ζῆν πνεύματι* das Leben der Wiedergeburt). Allein wie stimmt dazu *κατὰ ἀνθρώπους*? — Interessant ist betr. 4, 6 der von Keil (S. 122) angeführte, so bestimmte Ausspruch des mit Bezug auf 3, 19 f. immer schwankenden Luther: Die Deutung von 4, 6 auf eine evang. Predigt nach dem Tode sei abzuweisen, weil Petrus dazusetze: „dass sie gerichtet werden nach dem Menschen am Fleisch". „Nu haben sie ja nicht Fleisch; darumb kann es nicht verstanden werden denn von Lebendigen."

Digitized by Google

Doch giebt man zu, dass die Sodomiter und die Zeitgenossen Noah's auf Einer Linie stehen, so könnte es dann anderseits auffallend erscheinen, dass die Hadespredigt mit rettender Absicht nur den letzteren zugute gekommen sein soll, und man müsste durchaus, um der Erwähnung derselben einen dogmatischen Werth beilegen zu können, eine nur beispielsweise Nennung jener Todten voraussetzen, in welchem Fall man alsdann in 4, 6 die allgemeinere Vorstellung finden könnte. Dogmatisch mag diess nun ganz gerechtfertigt, ja gefordert erscheinen, obgleich man auch so keine genügende Anschauung gewänne (s. oben in m. Comm., S. 178, bes. Anm. 1), jedenfalls gerechtfertigter als eine mit Jesu Wort betr. die den Noachiten doch ganz gleichgestellten Sodomiter in Widerspruch kommende verdammende Manifestation ausschliesslich an die ersteren, allein eine andere Frage ist, ob man dadurch ganz abgesehen von 4, 6 der Exegese von 3, 19 f. gerecht würde. Denn hier scheint die Vorstellung sich einen Ausdruck gegeben zu haben, dass Christus seine Heilsanbietung auch auf das erste, in der Sündfluth untergegangene Weltalter erstreckt habe, während auf die im zweiten Weltalter Ungerettetgebliebenen gar nicht reflektirt ist.

---

Nachtrag zu 1, 19: Auf S. 69 wurde zwar die Beziehung auf das Passahlamm nicht gänzlich abgewiesen, aber doch weniger wahrscheinlich, wenigstens nicht deutlich hervortretend befunden. Für dieselbe lässt sich jedoch ein dort übersehenes, in den Zusammenhang der Stelle und der Grundgedanken des ganzen Briefes sich wohl einfügendes Moment geltend machen. Das Blut des Passahlammes vermittelte nämlich nicht nur Verschonung mit dem der Nationalität todbringenden Gericht über die Erstgeburt Aegyptens, sondern auch Weihung der also verschonten israelitischen Erstgeburt, ja des durch sie repräsentirten Volkes zur Gottesdienstlichkeit, wie dann besonders bei der Erwählung einer heiligen Vertretung in den Leviten — unter Berufung auf jene Verschonung (Num. 3, 11 ff.) — zum Ausdruck kommt, und wie auch daraus schon erhellt, dass als Zweck der Befreiung der Beruf, Gott zu dienen, hervorgehoben wird. Exod. 4, 22 f. 12, 31. 13, 2 f. 8 f. 14—16. Insofern setzt sich das Passahopfer alsdann fort im Bundesopfer und bekommt die Bedeutung einer Erlösung vom gottentfremdeten, ihm nicht geweihten, der Vergänglichkeit hingegebenen Wandel. Dem entspricht dann die neutestamentliche Verwerthung, auch in der Apoc. (14, 3. 4. 1, 5).

Digitized by Google

# WISSENSCHAFTLICHER UND PRAKTISCHER

# COMMENTAR

ÜBER DEN

# ERSTEN PETRUSBRIEF

VON

**Dr. theol. JOH. MARTIN USTERI,**
Pfarrer in Affoltern bei Höngg und Privatdocent in Zürich.

## ZWEITER THEIL: DIE ABFASSUNGSVERHÄLTNISSE.

ZÜRICH,
S. HÖHR
1887.

Digitized by Google

Druck von Zürcher & Furrer in Zürich.

Digitized by Google

ZWEITER THEIL.

# HISTORISCH-KRITISCHE UNTERSUCHUNG

## DER ABFASSUNGSVERHÄLTNISSE.

Digitized by Google

Digitized by Google

# I. Die Abfassungsverhältnisse im Allgemeinen nach den historischen Daten des Briefes.

Die neuesten Untersuchungen über „die petrinische Frage" zeigen, dass die Ansichten betreffend Abfassung des fraglichen Schriftstückes noch sehr weit auseinandergehen, und dass eigentlich nur mit Bezug auf Einen Punkt eine etwelche Uebereinstimmung erzielt ist. Diejenige Anschauung nämlich, die den Brief an Judenchristen gerichtet und also vor der eigentlichen Entfaltung der paulinischen Heidenmission geschrieben sein lässt, ist doch, wenn auch allerneuestens noch festgehalten, ziemlich vereinzelt geblieben; dem Eindruck einer mehr oder weniger umfangreichen Benützung paulinischer Briefe haben sich die meisten Forscher verschiedenster Richtung nicht entziehen können, und dass dieser Eindruck nicht täuscht, dafür bürgt auch die Umkehrung des Verhältnisses bei den Vertretern vorpaulinischer Abfassung. Allein der Zeitraum, innerhalb dessen die den Abfassungstermin zu fixiren suchenden Vermuthungen sich bewegen, hat seine obere Grenze in den muthmasslichen letzten Lebensjahren des Petrus und seine untere kurz vor der Mitte des 2. Jahrhunderts, weshalb von einer Lösung des Problems noch keine Rede sein kann.

Hält man den Brief für unächt, pseudonym, so erwächst der Kritik die Aufgabe, die Pseudonymität zu erklären. Sie hat diess früher nach Baur's Vorgang gewöhnlich durch Annahme einer petropaulinischen Unionstendenz gethan. Es soll ein Pauliner im 2. Jahrhundert ganz im Sinne und nach dem Lehrtypus des Paulus den Brief geschrieben, diess aber im Namen des Petrus gethan haben, damit sein Schreiben als eine Beglaubigung des paulinischen Christenthums durch Petrus erscheine — eine Anschauung vom Zweck des Schreibens, wie sie übrigens auch gut orthodoxe Theologen aus alter und neuer Zeit der Stelle 1. Petr. 5, 12 entnommen. Nun ist es aber, wie uns dünkt, für die späte Zeitbestimmung (Anfang bis gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts) und die damit verbundene Voraussetzung der Pseudonymität überhaupt geradezu verhängnissvoll, dass Hilgenfeld die von ihm selber früher gebilligte alttübingische Auffassung beinahe fallen gelassen hat (Ztschr. f. w.

Digitized by Google

Th. 1873, S. 465 ff.). „Nur darin wird die alttübingische Kritik zu berichtigen sein, dass sie die irenische, conciliatorische Tendenz gar zu sehr in den Vordergrund gestellt hat.“ — „Eine von einem Pauliner verfasste, für Petriner berechnete Apologie des Christenthums ist der 1. Petrusbrief nicht. Den eigentlichen Zweck des Schreibens setzt 1. Petr. 5, 12 in die Aufmunterung und Bezeugung, das sei die wahre Gnade Gottes, in welche man sich stellen soll. Zu dieser Bestärkung der bedrängten Glaubensbrüder diente aber auch die innere Einigung der Christenheit, welche dieser paulinische Petrus mit dem „„treuen Bruder Silvanus““ darstellt“ (Einleitung, S. 640 f.). Offenbar kommt nun Letzteres in den Hintergrund zu stehen. Als Hauptzweck der Pseudonymität wird genannt, dass der Verfasser „durch einen Apostelnamen den Eindruck seines Schreibens verstärken wollte.“ Er lässt also den seit 50 Jahren todten Petrus zu den Christen seiner Zeit reden und zwar nicht als Propheten, wie er doch nach Wilibald Grimm's richtiger Bemerkung (Stud. u. Krit., 1872, S. 674) thun müsste, um seine Fiktion glaubhaft zu machen, sondern als einen Mann der Gegenwart, der auf gewöhnlichem, empirischem Wege über die Lage der Leser unterrichtet ist. Wahrlich, man traut diesen einen starken Glauben zu, wenn sie den auf einmal auftauchenden Brief wirklich als ein Schreiben des Petrus betrachten sollten. Gerade wenn er so genau, wie von Hilgenfeld behauptet wird, auf die Verfolgung des Trajan passte, konnte er nicht als von Petrus an eine frühere Christengeneration derselben Gegenden gerichtet angesehen werden. Wozu dann ferner die so oder anders gedachte Vermittlung durch Silas, von dessen Beziehungen zu Petrus man nichts wusste, und dessen Nennung die Aechtheit kaum glaubwürdiger machte — eine Vermittlung, die nur bei Annahme einer ganz bestimmten, dogmatisirenden Tendenz Sinn hat — weshalb denn auch Hilgenfeld hierin wenigstens etwas Unionistisches findet! Denn die Ueberbringerrolle des Silas Act. 15 konnte es doch nicht von vorneherein wahrscheinlich machen, dass Petrus sich seiner zu ähnlichen Zwecken bedient. Kurz, eine Fiktion der Ueberbringer- oder Schreiberrolle des Silas ist nur mit der Annahme eines Tendenzschreibens vereinbar. Und wie wenig Halt diese am Inhalt und Charakter des Briefes selber hat, erhellt am besten daraus, dass Hilgenfeld sogar eine solche Hauptstütze der späten Abfassung beinahe preisgegeben.

Man könnte allerdings in Einer Hinsicht die Art, wie der Verfasser vom Stande der Leser redet, auf Berechnung zurückführen, man könnte sie um dessentwillen als Neubekehrte bezeichnet und behandelt sehen (1, 12. 23. 2, 2 ff. 4, 3), weil der Petrus der apostolischen Zeit an sie geschrieben haben soll. Doch würde dadurch der Charakter eines praktischen, zeitgemässen Schreibens, der sonst dem Briefe nach allgemeinem Zugeständniss eignet, theilweise wie-

Digitized by Google

der aufgehoben. Oder, soll der ideale Petrus in so später Zeit zu den Christen Kleinasiens reden, warum bezeichnet er sie so, wie allenfalls der historische Petrus diejenigen seiner Zeit hätte bezeichnen müssen? Doch nicht etwa im Gegensatz zu ihm selber, dem alten, längst verklärten Petrus! Liegt aber keine künstliche Berechnung irgendwelcher Art vor, so muss entweder die Bezeichnung der Leser ihrem wirklichen Stand entsprechen, oder sie ist Phrase. Letztere Eventualität muss gründlich geprüft werden, indem sie nicht so absurd ist, wie sie scheint. Indessen — selbst wenn in 2, 2 f. nicht auf Hebr. 5, 12—6, 6 angespielt wird, was schon vermuthet wurde, aber nicht zu erweisen ist, indem mehr die Bilder als die Gedankenzusammenhänge zusammentreffen und die Anklänge daher mehr äusserlicher Natur sind, so scheint immerhin der petrinische Brief seine Leser in einer Weise zu betrachten, die zu derjenigen, wie der Hebräerbrief die seinigen ansieht, in gegensätzlichem Verhältniss steht. Nun wird ja allerdings die Hebräergemeinde, wo immer sie zu suchen sei, und wann immer der an sie gerichtete Brief geschrieben wurde, eine viel längere Vergangenheit gehabt haben als die Mehrzahl wenigstens jener kleinasiatischen Gemeinden. Aber ob man für den petrinischen Brief, ohne mit der Vorstellung, die er selbst von seinen Lesern erweckt, in Widerspruch zu gerathen, bis in die trajanische Zeit hinuntergehen könnte, ist doch fraglich.[1]) Man hätte jedenfalls alsdann, worauf übrigens schon die Adresse führt, weniger Stammgemeinden Asiens wie die in der Apokalypse erwähnten, welche schon eine Leidenserfahrung hatten (vrgl. Apoc. 20, 4. 2, 10. 13 und dazu Grimm a. a. O. S. 674), ins Auge zu fassen, als vielmehr durch Evangelisation gewonnenen neuen Zuwachs, wie ihn allerdings gerade die Ruhezeit unter Nerva in grosser Zahl gebracht haben mochte[2]),

---

[1]) Bis zu den Zeiten Trajan's erreichte die Evangelisation eine ungemeine Ausdehnung laut den Nachrichten des jüngeren Plinius (109—113 Statthalter von Bithynia-Pontus), dessen Briefe an den Kaiser nach Mommsen wohl auf Wahrnehmungen sich beziehen, wie er sie auf seiner ersten Inspektionsreise in Amisus und Umgebung gemacht. Von dort heisst es (Pl. Ep. X, 97): Multi omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur; neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est. Certe satis constat, prope jam desolata templa coepisse celebrari et sacra solemnia diu intermissa repeti, passimque venire victimas, quarum adhuc varissimus emtor inveniebatur. Weder diese Bemerkungen noch die vorhergehende Mittheilung: alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt: fuisse quidem, sed desisse, quidam ante triennium, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti quoque deuten auf die Zeit der ersten Evangelisation.

[2]) Darauf rekurrirt auch von Soden, Jahrbücher für pr. Theol. 1883, S. 471. Zu erinnern wäre an Euseb. h. e. III, 37, 2 ff.

Digitized by Google

und sich überhaupt daran zu erinnern, dass zu Trajans Zeit die erste Christengeneration theils ausgestorben, theils dem Aussterben nahe war. Auch Holtzmann (bei Schenkel, Bibellex. B. IV, 495) bemerkt: Als Leser des Briefs werden solche, die im Gegensatz zum Verfasser den Herrn nicht gesehen haben (1, 8), aber selbst gläubig geworden sind, nicht etwa bereits Kinder und Enkel gläubiger Vorfahren (1, 3. 23; 2, 9. 25; 3, 6; 4, 3. 4) vorausgesetzt. Und zwar betrachtet er diese Voraussetzung nicht als der Autorschaft des Petrus zu lieb fingirt, sondern als in der wirklichen Lage der Leser begründet, indem er ausschliesslich auf die „zahlreichen Uebertritte zum Christenthum, zufolge deren die Tempel verödeten, reflektirt (Einleitung in's N. T., S. 524). Kühl (Neubearbeiter von 1. Petr. in Meyer's krit.-ex. Comm. ed. V, 1887) will S. 28 umgekehrt aus 2, 2 erschliessen, dass alle Gemeindeglieder neubekehrte waren, womit er nun auch wieder zu weit geht. Nun war jedenfalls zur Zeit der Christenverfolgung Trajans in Kleinasien die Zahl der Christen und wohl auch der Neophyten sehr gross, doch deuten die Christen jeden Alters, Standes und Geschlechtes (quamlibet teneri et robustiores), die Plinius vorfand, schon auf eine zweite Christengeneration, und dann wäre ferner ein entwickeltes und schon wohlorganisirtes Gemeindeleben vorauszusetzen, wie denn Plinius zwei Sklavinnen, die ministrae genannt wurden, also wohl das Diakonissenamt inne hatten, unter Folterung verhörte. In dem Briefe aber fehlt es wenigstens an jeglichen Anspielungen auf eine entwickeltere Organisation und an entsprechenden speziellen Weisungen, während doch die Gemeindeorgane gerade in Verfolgungszeiten eine gesegnete Thätigkeit entwickeln konnten und thatsächlich entwickelten. Auch von individuell gefärbter Ermahnung und Tröstung der Christen jeden Alters, Standes und Geschlechtes mit Rücksicht auf eigentliche Christenverfolgung ist nichts zu entdecken.

Die Physiognomie der kleinasiatischen Christengemeinden, wie man sie sich nach den sonstigen Nachrichten aus Trajans Zeit zu denken hat, trifft also doch nicht ganz zusammen mit dem Bilde, das sich aus dem 1. petrin. Brief über den Stand der Leser ergibt. Man könnte es nun aber vielleicht bezweifeln, ob überhaupt bei dem, den Lesern möglicher Weise nicht näher stehenden Verfasser eine genaue Vertrautheit mit ihren Gemeindeverhältnissen vorauszusetzen sei und muthmassen, es möchte, was über den Stand jener 1, 23. 2, 2 angedeutet ist, einen mehr phraseologischen Charakter haben. Dass der Christenstand, ja sogar die höchste Vollkommenheit christlichen Lebens mit der Unschuld des kindlichen Alters verglichen wird, ist, wie Zahn in seinem „Hirten des Hermas“ (S. 423 f.) gezeigt, im nachapostolischen Zeitalter nichts Seltenes und soll nach ihm, wenigstens was die beigezogenen, allerdings im Wortlaut viel Aehnlichkeit darbietenden Stellen des Hermas anbetrifft (Mand. II,

Digitized by Google

Sim. IX, 29), auf 1. Petr. 2, 1 f. zurückgehen, und zwar viel direkter noch hierauf, als auf die bekannten Aussprüche Jesu (Matth. 18, 1 ff. 19, 13 ff. Marc. 9, 34 ff.; 10, 13 ff. Luc. 9, 46 ff.; 18, 15 ff.). Und es liesse sich nun fragen, ob jene später beliebte Idee etwa schon dem *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη κτλ.* in 1. Petr. 2, 2 zu Grunde liegt.[1]) Allein eine Vergleichung mit den von Zahn angeführten Stellen bei Hermas ist dieser Annahme nicht günstig. Denn in diesen erscheint die Unmündigkeit durchaus als Ideal und wird auf ein Verbleiben darin alles Gewicht gelegt (*πάντοτε ἐν νηπιότητι διέμειναν — μετὰ νηπιότητος διέμειναν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν ἐν τῇ αὐτῇ φρονήσει — ὅσοι οὖν διαμενεῖτε καὶ ἔσεσθε ὡς τὰ βρέφη κακίαν μὴ ἔχοντες πάντων .. ἐνδοξότεροι ἔσεσθε· πάντα γὰρ τὰ βρέφη ἔνδοξά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ καὶ πρῶτα παρ' αὐτῷ — μακάριοι οὖν ὑμεῖς ὅσοι ἂν ἄρητε ἀφ' ἑαυτῶν τὴν πονηρίαν, ἐνδύσησθε δὲ τὴν ἀκακίαν*). Ist schon die literarische Abhängigkeit dieser Sätze von der petrinischen Briefstelle sehr problematisch, so ist hingegen die Verschiedenheit des Gedankens ganz klar; denn Petrus dringt auf ein Wachsthum und steckt diesem in V. 5 ff. ein höheres Ziel. Das *ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας κτλ.* V. 5 und das *ἐξαγγέλλειν τὰς ἀρετὰς κτλ.* V. 9 bezeichnet offenbar eine höhere Stufe, als sie in V. 2 angedeutet ist. An Neubekehrte muss man also denken, sonst verliert die Ermahnung die konkrete, lebensvolle, individuelle Gestalt und Färbung und sinkt zur Phrase herab (vergl. Weiss, petr. Lehrb. S. 188, Anm. 1), ohne darum mit jener nachapostolischen, die in den Aussprüchen Jesu liegende Idee manierirenden Vorstellung von dem geistlichen Unmündigwerden zusammenzutreffen. Ist jedoch der Brief an Neulinge im Christenstand gerichtet, dann bleibt das oben erhobene Bedenken gegen eine so späte Abfassung desselben.

Dasselbe müsste freilich irgendwie beschwichtigt werden, wenn wirklich, wie behauptet wird, in den dem Briefe zu entnehmenden Merkmalen der Nothlage jener Christengemeinden die Trajan'sche Verfolgung mit unwidersprechlicher Deutlichkeit zu erkennen wäre, und es könnte diess allenfalls so geschehen, dass eine ausschliessliche Bezugnahme auf die Neubekehrten angenommen würde. Aber die zuversichtlichen Behauptungen der Tübinger Schule müssen doch etwas eigenthümlich berühren, wenn man bei dem doch gewiss unbefangenen Reuss (Geschichte der h. Schriften neu. Test. § 150) die absprechende Bemerkung liest: „dass der Verfasser Plin. ep. ad Traj. X, 97 vor sich gehabt und benutzt habe, ist eine wunderliche Einbildung, kein Argument." Sehen wir genau zu, was

[1]) Diess scheint die Meinung von Soden's, eines neueren Untersuchers unseres Briefes (Jahrbücher für protest. Theologie 1883, S. 472) zu sein.

Digitized by Google

sich aus den Aussagen des Briefes über die Bedrängnisse der Leser ergiebt, so macht schon die Erwähnung von ποικίλοι πειρασμοί 1, 6 nicht den Eindruck, auf eine bestimmt organisirte Verfolgung sich zu beziehen, und viel eher findet man die Erklärung von dem, was gemeint ist, nachher darin, dass neben den Schmähungen des Wandels, den Verleumdungen des Christennamens, der Gehässigkeit und Feindseligkeit gegen Bekenntniss und Bekenner auch die besonderen Leiden der christlichen Sklaven und Frauen genannt werden. Zur Furchtlosigkeit soll der Verfasser ermahnen in der Hoffnung, die Verfolgung werde bald vorübergehen (so Hilgenfeld, S. 489 unter Berufung auf 3, 6. 14). Aber in der 1. Stelle ist lediglich von dem schweren Stand christlicher Frauen unter Männern, wie sie V. 1 gekennzeichnet sind, die Rede; und es passt nur V. 14. Es ist überhaupt zu tadeln, dass Hilgenfeld bei Besprechung der für die Bedrängnisse der Leser charakteristischen Stellen den Zusammenhang, in dem jede einzelne steht, zu wenig beachtet. — Nach den Andeutungen im 1. Kapitel kommt dann zunächst der Abschnitt 2, 11 ff. in Betracht. Vergleicht man V. 12 mit V. 11, so hat es den Anschein, wie wenn hin und wieder Aergernisse (ähnlich wie zu Paulus Zeit in Korinth) vorgekommen wären und zu der Beschuldigung der Christen als κακοποιοί Anlass gegeben hätten. Um so genauer, mahnt der Verfasser, sollten sie es mit dem Wandel nehmen und das bei den Heiden sonst entschuldigte, fleischliche Wesen gänzlich meiden, damit sie ein gutes Gewissen hätten, und die Schmäher ihres guten Wandels in Christo zu Schanden würden (3, 16). — Die Ermahnung 2, 13 ff. wäre nicht ganz am Platze gewesen, wenn diese Obrigkeit den Christen gewissenswidrige Zumuthungen gemacht hätte. Die ἀνθρωπίνη κτίσις konnte ja mit Gottes Gebot in Conflikt kommen und kam in jener Verfolgung in solchen Conflikt. War damals, als die Verehrung der Kaiserbüsten erzwungen und auch von manchen Schwachen geleistet wurde, die Aufforderung: τὸν βασιλέα τιμᾶτε (2, 17) ohne weitere Einschränkung nicht geradezu missverständlich?[1]) Sie ist aber bedingungslos gegeben, und es besteht überhaupt das beste Zutrauen zu Kaiser und Statthaltern V. 14; es scheint auch die Ermahnung vielmehr den Sinn zu haben: Kommet ihr nicht in den Fall, von denen, die gesandt sind, die κακοποιοί zu bestrafen, als solche gezüchtiget werden zu müssen. Unterwerfet euch den göttlichen und menschlichen Gesetzen, führet einen rechtschaffenen

[1]) Plin. a. a. O.: Cum praeeunte me deos appellarent et imagini tuae, quam propter hoc jusseram cum simulacris numinum adferri, thure ac vino supplicarent, praeterea maledicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur qui sunt revera Christiani: ego dimittendos putavi. — Omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt; ii et Christo maledixerunt.

Digitized by Google

Wandel, damit ihr das gegen euch herrschende Misstrauen und Uebelwollen entwaffnet. Offenbar eine Ermahnung, die auf Solche zu passen scheint, die vielleicht aus schlimmen Volksschichten gekommen (vergl. 4, 3 f.) und vor noch nicht so langer Zeit Christen geworden sind, während in der Trajan'schen Verfolgungszeit eher eine Warnung vor Abfall vom Bekenntniss, als eine Mahnung zu bekenntnisstreuem Wandel, der ja damals vor der Verfolgung in keiner Weise schützte, nahegelegen hätte. Auch des Plinius Befund giebt nicht den mindesten Anhaltspunkt für die Annahme der Nothwendigkeit solch eines moralischen Zuspruchs. Eine Hinweisung auf ein schon consolidirtes, abgeklärtes Gemeindeleben mit fest eingebürgerter christlicher Sitte ist in unserm Brief nicht zu finden, eher das Gegentheil.[1]) Die Obrigkeit ist als neutral und gerechtigkeitsliebend gedacht (V. 14) und jedenfalls von den ἄφρονες ἄνθρωποι (V. 15) unterschieden.[2]) Höchstens ist ihr ein Misstrauen und eine Geneigtheit, auf die Verleumdungen der ἄφρονες zu hören, zugeschrieben. Allein dass sie die Christen schon verfolgte[3]), ist nicht ausgesagt. Dagegen spricht auch das „καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν" (V. 16), was doch vor einer aus übelverstandener Freiheit (dem Vorgeben etwa, dass es sich ja nur um eine ἀνθρωπίνη κτίσις handle) hervorgehenden, in gesetzwidrigen Handlungen, libertinistischem Gebahren (V. 11) sich äussernden Auflehnung gegen die Obrigkeit und gegen die staatliche Ordnung warnt. Die Christen sind geistlich frei, d. h. unmittelbar Gott verpflichtet, haben aber deshalb keinen Freipass zur Bosheit, sondern sollen aller menschlichen Ordnung, deren gerechtes Regiment als selbstverständlich vorausgesetzt wird, um des Herrn willen unterthan sein. Ganz anders müsste die Ermahnung gegenüber einer ungerecht verfolgenden Obrigkeit für Unrecht leidende Christen lauten. Wie die Paränese gefasst und eingerahmt ist, macht sie vielmehr den Eindruck einer zu eigentlichen Verfolgungen in keiner speziellen Beziehung stehenden Warnung vor Libertinismus. Vielleicht ist überdiess unter „menschlicher Ordnung" mit Hofmann überhaupt die das zeitliche Leben auf Erden befassende, der Kindschaftsstellung zu Gott allerdings subordinirte,[4]) die Menschen staat-

[1]) Darüber geht v. Soden a. a. O. S. 471 viel zu leicht hinweg.

[2]) Gegen Keim, Rom und das Christenthum, S. 180, Anm. 1.

[3]) So Hilgenfeld (a. a. O. S. 489 unten u. 490 oben) und eigentlich auch Grimm (a. a. O. S. 666), dieser indessen vorsichtiger. „Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass die in Rede stehenden Verfolgungen von der obersten Staatsgewalt ausgiengen, oder doch von ihr befürchtet wurden."

[4]) Für diese gilt freilich das Wort: Hier ist weder Knecht noch Freier, weder Mann noch Weib etc. (vergl. übrigens συγκληρονόμοις 1. Petr. 3, 7). — So weit aus einander, wie Weiss (Stud. u. Krit. 1865,

Digitized by Google

lich, bürgerlich und social verbindende und bindende Ordnung zu verstehen und auch das Herrschafts- und das Gattenverhältniss darunter zu befassen. Dann tritt das über die Obrigkeit Gesagte ganz in gleiche Linie mit dem V. 18 ff., 3, 1 ff. 7 Nachfolgenden, und Hilgenfelds Combination mit der Trajan'schen Verfolgung erscheint vollends als grundlos. Willkürlich ist es, wenn dieser Forscher, dieselbe zu stützen, mit der Ermahnung zur Unterwürfigkeit gegen Kaiser und Statthalter ohne Weiteres 3, 15 in Zusammenhang bringt, demzufolge hier an gerichtliche Verhöre denkt (a. a. O. S. 476 unten und 477 oben; 490)[1]) und nun eben urgirt, dass obrigkeitliche Untersuchungen gegen die Christen als solche erwiesenermassen erst unter Trajan stattgefunden, was hinwiederum Grimm a. a. O., S. 671 als im höchsten Grade unwahrscheinlich bezeichnet, und wogegen er anführt, Plinius sage nur: cognitionibus de Christianis interfui nunquam, indem er zugleich das Gegentheil als durch die in der Apocalypse (2, 10. 13) erwähnten Enthauptungen und Einkerkerungen erwiesen darstellt.[2]) Der schon

---

S. 649 f.) annimmt, ist der petrinische Freiheitsgedanke von dem des Paulus im Galaterbrief doch nicht; auch Paulus müsste, wenn er das Verhältniss der christlichen Freiheit zur bürgerlichen Ordnung dort bespräche, es ähnlich definiren. Vergl. Röm. 13, 1—7 und Uebergang zu V. 8. 1. Cor. 7, 21 f. Aber allerdings giebt die abweichende Beziehung der petrinischen Stelle genug Originalität, so dass man jedenfalls nicht mit Baur (a. a. O. S. 233) sie als eine blosse Copie der Gal.-Stelle taxiren darf. — Vollends unbegreiflich ist es uns, wie Hilgenfeld das ἐλεύθεροι dem folgenden οἰκέται zu lieb im ständischen Sinn verstehen und sagen kann: Die Leser werden im Ganzen ohne Weiteres als Freie vorausgesetzt.

[1]) So schon Schwegler. Ebenso neuestens v. Soden (S. 466), der mit 3, 15 auch 2, 21 ff. combinirt, wo die Züge dem Process Christi entnommen, deutlich mit Rücksicht auf solche Verantwortung gewählt und als vorbildlich hingestellt seien. Dem Zusammenhang nach aber ist ja noch von der Vergewaltigung der christlichen Sklaven die Rede. Vorsichtiger urtheilt Baur, Theol. Jahrb. 1856, S. 221, der das Gerichtliche nur nicht ausgeschlossen wissen will, wogegen freilich Weiss (Stud. u. Krit. 1865, S. 637, vergl. auch Kühl, Comment., S. 40) einwendet: Die Christenhoffnung konnte nicht Gegenstand eines gerichtlichen Processes sein. V. Soden frägt S. 467, Anm.: Aber ist denn auch gewiss, dass der Verfasser in 3, 15 die bei den Inquisitionen gestellte Frage in ihrer juridischen Formulirung wiedergeben wollte? Das freilich nicht, aber er redet eben in einer Weise, die überhaupt nicht an ein gerichtliches Verhör zu denken nöthigt. Die Frage ist also nicht nur: juridische Formulirung oder nicht?

[2]) Von Soden (a. a. O., S. 472) sagt endlich geradezu: Wenn Plinius es für nöthig hielt, sein Rathserholen beim Kaiser damit zu entschuldigen, dass er noch nie gerichtlichen Verhandlungen gegen Christen angewohnt habe, so setzt diess ja im Gegentheil voraus, dass solche schon vor seiner Zeit da und dort stattgefunden haben; in Bithynien fand er diese herkömmlich; denn sonst müsste er doch zuerst anfragen, ob überhaupt Processe gegen die Christen angenommen werden sollen,

Digitized by Google

oben erwähnte Fehler Hilgenfelds, die Stellen ihrem Zusammenhang zu entnehmen, ist auch hier verhängnissvoll. Es entspricht aber nur dieser subjektiven Beleuchtung, wenn nun von 3, 15, welche Stelle ja wohl zugegebenermassen noch etwas unbestimmt lautet (beachte besonders das παντί!), zu 4, 16 fortgeschritten wird, wo nun ganz offenbar von gerichtlicher Bestrafung des Christenthums als eines Verbrechens die Rede sein soll, als ob πάσχειν über ὀνειδίζεσθαι V. 14 hinausgehend ein Plus der Leidenserfahrung nothwendig bezeichnen müsste. Das heisst denn doch auf blosse Mög-

---

während er nur über das Strafverfahren bei den Processen Weisung erbittet. Wie lange vorher solche Processe schon üblich waren, darüber fehlt uns jede Nachricht. Wir müssen wohl annehmen, dass alle obrigkeitlichen Einschreitungen gegen Christen seit Neros Zeit in der Form von Processen geschahen, und dass solche von eifrigen Statthaltern, welche argwöhnischen, vor Aufruhr sich fürchtenden Kaisern recht zu Gefallen handeln wollten, immer wieder angestrengt wurden, seit einmal im römischen Palast die Existenz der christlichen Genossenschaften bekannt — das Misstrauen auf sie geworfen worden war. Von Nero an wurde der gerichtliche Weg gewiss auch später gewählt, um die Christen zu verfolgen. Und hier stimmt v. Soden den von Grimm a. a. O., S. 671 gemachten Bemerkungen ausdrücklich bei. Was heisst das Anderes als: Die Permanenz sporadischer Vexationen der Christen von obrigkeitlicher Seite ist seit den Tagen Neros im höchsten Grade wahrscheinlich? Diess ist aber sogar mehr, als zur Erklärung der durch unsern Brief vorausgesetzten Verhältnisse nöthig ist. Denn zur Illustration derselben dienen schon (gegen v. Soden a. a. O., S. 468) die Verfolgungen, von welchen die Apostelgeschichte erzählt, und Feindseligkeiten, dergleichen 1. Thess. 2, 14 f., Phil. 1, 28 angedeutet sind, indem nichts gegen „lokale und persönliche Gehässigkeiten" spricht. Von Soden bemerkt zwar (S. 464): „Es wäre nicht zu verstehen, dass selbstverständliche, allbekannte und altgewohnte Leiden den Verfasser zur Absendung eines ausführlichen Mahnbriefes an bestimmte Gemeinden veranlassten." Allein wenn wesentlich nicht verschiedene Leiden in besonderer Heftigkeit und Allgemeinheit zu einer bestimmten Zeit gerade diese Gemeinden trafen und dem Verfasser zur Kenntniss kamen, warum sollte er sich nicht zum Schreiben veranlasst fühlen? Und enthält denn sein Brief nur auf Verfolgung Bezügliches? Sehr bemerkenswerth ist, wie in dem aus dem handschriftlichen Nachlass von Keim herausgegebenen Werk: Rom und das Christenthum, S. 181 mitten unter Schilderungen der schon in der Apostelzeit beginnenden Feindseligkeiten des Pöbels gegen die Christen der Satz zu lesen ist: „Der erste Petrusbrief dient zum Beweis, dass in ganz Kleinasien wie überall die Lage der Christen unter den Schmähungen und Anklagen der Bevölkerung schwierig zu werden anfieng." Auch in „Aus dem Urchristenthum", S. 173 wird für die Ausstreuungen des Volksmundes über „den verbrecherischen Charakter des Christenthums" schon zu Nero's Zeit 1. Petr. angerufen („flagitia wie 1. Petr. 2, 12. 3, 16. 4, 14 ff.). Damit harmonirt doch wohl nicht am besten, wenn dann im erstgenannten Werk S. 194, Anm. 2 doch nur auf Apoc. 2, 9. 10. 13. etc. verwiesen, hingegen bemerkt wird: „Den 1. Petrusbrief kann ich für diese Zeiten nicht benutzen, da er weder vor, noch bald nach der neronischen Verfolgung geschrieben sein kann." (?!)

Digitized by Google

lichkeiten, nicht einmal Wahrscheinlichkeiten, für die Bestimmung der Zeitlage ein entscheidendes Gewicht legen. Uebrigens auch wenn das πάσχειν etwas wesentlich Anderes als das ὀνειδίζεσθαι bezeichnen sollte, könnten dennoch die Verursachenden die nämlichen sein; die Betroffenen aber leiden als Christen, sobald sie unschuldig leiden. Weiss will das πάσχειν mit dem ὀνειδίζεσθαι gänzlich identifiziren und macht zu Gunsten davon geltend, dass Petrus ja nicht ermahne, dasselbe geduldig zu ertragen, sondern sich desselben nicht zu schämen und durch die Art, wie man den Christennamen trägt, Gott zu verherrlichen; hingegen ist es doch recht problematisch, wie Weiss (P. L. S. 357, cf. Kühl, S. 36 f.) sonst unterscheidet: Heidnische Verleumdungen der Christen und jüdische Lästerungen des Namens Christi werden neben einander als Ursache dieser Leiden genannt, wenn auch an verschiedenen Stellen des Briefes, und wie er an dieser Stelle sowohl bei dem ὀνειδίζεσθαι als bei dem πάσχειν ganz bestimmt an die Juden als Urheber denkt. In dem ὡς Χριστιανός eine Anspielung zu erblicken auf eine formulirte Anklage wegen des nomen Christianum, dazu besteht wenigstens keine Nöthigung, solang nicht durch andere sichere Merkmale die Bezugnahme auf die Trajan'sche Verfolgung über allen Zweifel hinausgehoben wird. Man beruft sich zwar auf die Anfrage des Plinius beim Kaiser: nomen ipsum Christianum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur. (Ep. X, 97.) Und von Soden (a. a. O., S. 466) bemerkt dazu, es stelle der Ausdruck πάσχειν ὡς Χριστιανός deutlich die Form einer juristischen Strafbegründung dar (?), giebt aber daneben zu, dass möglicher Weise der Verfasser sie selbst gebildet habe als Correktur der staatlichen Strafverfügungen, die dann aus V. 15 zu entnehmen seien. Und auch wenn V. 16 fin. ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ zu lesen, so ist nicht einmal gesagt, dass man direkt das nomen Christianum zu verstehen habe, indem aus dem ὡς Χριστιανός leicht ein ἐν ὀνόματι Χριστοῦ wie V. 14 entnommen und das demonstrative ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ darauf bezogen werden kann. Zu vergl. ist Act. 5, 41. Apoc. 2, 13.[1]) 1. Thess. 2, 14. 2. Thess. 1, 4. Phil. 1, 28.

[1]) Schiller, Geschichte des römischen Kaiserreichs unter Nero, bemerkt S. 439, Anm. zu dieser von Ewald, Gesch. d. Volk. Isr. 6, 628, Anm. 1 zum Beweis einer weiteren Ausdehnung der Neronischen Verfolgung angeführten Stelle: „Aber ist es denn denkbar, dass bei einer allgemeinen Verfolgung in Pergamus nur Einer getödtet wurde?“ In unserm Briefe jedoch weist nichts auf eine allgemeine blutige Verfolgung, noch weniger erinnert etwas an Greuelscenen, wie sie unter Nero in Rom vorkamen, weshalb überhaupt direkte Bezugnahme auf diese Verfolgung gar nicht wahrscheinlich ist. Man bedarf nicht einmal vereinzelter Vorfälle gleich dem Apoc. 2, 13 namhaft gemachten zur Erklärung der Situation des Briefes. Umso weniger sollte man Angesichts des thatsächlichen Vorgekommenseins einzelner Martyrien die

Digitized by Google

Hebr. 10, 32 f. Solche Stellen illustriren auch genügend den zu Gunsten einer allgemeinen, über „den ganzen, den Römern unterworfenen orbis terrarum" (Hilgenfeld a. a. O., S. 490) sich erstreckenden, organisirten Verfolgung angeführten Ausspruch 5, 9. Ἐν τῷ κόσμῳ (wohl ziemlich synonym mit ἐν τοῖς ἔθνεσιν 2, 2) ist denn doch nicht, was ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ (auch gegen Kühl, S. 41), und noch weniger ist eine organisirte Verfolgung durch παθήματα angedeutet, ferner hat ἐν τῷ κόσμῳ kaum einzelne Gegenden, sondern eher das überweltliche Leben zum Gegensatz und wäre dann unter dem gleichen Gesichtspunkt wie das metaphorische παρεπίδημοι aufzufassen. V. 8 endlich passt doch in jedem Fall besser zu Ausbrüchen des Volkshasses als zu dem Trajan'schen: conquirendi non sunt, si deferantur et arguantur puniendi sunt. Fragt man aber nach den Ursachen des Volkshasses, so giebt u. A. 4, 4 Aufschluss in psychologisch feiner und naturwahrer Weise. Nebenbei mag dann freilich noch erinnert werden an die ungeheuerlichen Vorurtheile, die über die Christen im Umlauf waren, und die Tacitus und Sueton allerdings anlässlich der Neronischen Verfolgung jedoch als abgesehen von dieser bestehend erwähnen.[1])

Es erübrigt nur noch die Erklärung des ἀλλοτριοεπίσκοπος in 4, 15, worin Hilgenfeld den delator, den Denunzianten (der unter Trajan als strafwürdiger Verbrecher behandelt wurde), wiederzufinden nicht zweifelt, doch ohne, soviel wir wenigstens sehen, eine Beweisstelle für diese Bedeutung des Wortes anführen zu können. Gegen den Wortsinn: „qui rerum alienarum et ad se nihil pertinentium curam habet" wendet er ein: Wie kann Jemand, wel-

---

mehr oder weniger ununterbrochene Permanenz einer πύρωσις als unwahrscheinlich oder gar unmöglich bestreiten; bemerkt doch auch Volkmar, hinsichtlich unseres Briefes ein Vertreter des Standpunktes der Tübinger-Kritik (eine neutest. Entdeckung und deren Bestreitung oder die Geschichtsvision des Buches Henoch, Zürich 1862) in seinem Commentar zur Apocalypse (Zürich 1862) bei 2, 13 (S. 91, vergl. 141 unten): „Diess Martyrium bezeugt ebenso, dass die Verfolgung der Christusbekenner überall fortwährte, aber ausser der Neronischen damals wenigstens nur seltener zum Tode führte." — Wenn freilich die Anschauung derer, welche die Apocalypse ganz oder theilweise erst viel später entstanden sein lassen, Recht behalten sollte, so würden alle unsere aus letzterer geschöpften Argumente hinfällig. Allein Völter und Andere gehen bei der Begründung ihrer Ansicht schon von dem Axiom aus: Eigentliche Verfolgungen sind vor Domitian und Trajan nicht vorgekommen, und verwenden darum die betreffenden Stellen (in den Sendschreiben z. B.) als Beweis gegen die frühere Entstehung wenigstens der bezüglichen Theile des Buches.

[1]) Odium humani generis — per flagitia invisi — genus hominum superstitionis novae ac maleficae. Vergl. darüber Weizsäcker, Ap. Zeitalter, S. 478, wo die Ansicht des Justin (Dialog. 17. 108. 114) dafür angeführt wird, dass solche Verleumdungen schon nach Jesu Tod von Jerusalem ausgegangen sein können.

Digitized by Google

cher sich um fremde Dinge kümmert, als strafwürdiger Verbrecher mit Mördern, Dieben und andern Missethätern zusammengestellt werden? Aber eben diess, dass hier von obrigkeitlicher Bestrafung die Rede sei, ist unerwiesene Voraussetzung und aus *πάσχειν* schlechterdings nicht mit Sicherheit zu folgern.[1]) Unbefugte Einmischung in die Angelegenheiten Anderer macht jedoch allerdings verhasst und erregt die Leidenschaften. Eine andere mögliche Erklärung ist im Commentar besprochen.[2])

Unsere bisherige Untersuchung hat ergeben, dass die vorgeblich so sicheren Merkmale der trajanischen Verfolgung bei genauerer Prüfung dahinfallen. Es gereicht uns diesfalls zu einiger Genugthuung, dass die (von Kühl abgesehen) neueste Abhandlung über unser Problem von v. Soden (Jahrbücher für protest. Theol. 1883, S. 461 ff.), die uns erst nach beendigter Untersuchung zu Gesicht kam, trotz ihres kritischen Standpunktes wirklich jenes Axiom der kritischen Schule, der Brief stamme aus Trajans Zeit, fallen liess. Was namentlich das *πάσχειν ὡς Χριστιανός* betrifft, so wird — wenn man davon absieht, dass überhaupt die vorherrschende Beziehung auf gerichtliche Verfolgung nach obigen Erörterungen sehr fraglich ist — im Uebrigen sehr gut bemerkt (a. a. O., S. 473): „Die betreffende Stelle unseres Briefes setzt keineswegs schon die juristische Trennung der Schuldmomente — Handlungen und Namen — von Seiten der Richter voraus, auf die den Plinius seine juristische Feinheit führte; sondern sie redet nur von dem faktischen, im Gewissen der Christen vorhandenen, nicht aber von dem formalen, vom Richter in seinem Erkenntniss statuirten Untergrund der Verfolgungen.“ Von Soden findet nun aber zufolge der von Aubé (Histoire des persécutions de l'église jusqu'à la fin des An-

---

[1]) Auch v. Soden a. a. O., S. 465 presst in ungehöriger Weise das ganz unbestimmte *πάσχειν*, indem er bemerkt, es sei diess zugleich die gewöhnliche Bezeichnung für Leiden und Sterben Christi, wie dieses denn zweimal mit dem *πάσχειν* der Leser in Vergleich gestellt werde (2, 21 ff.; 3, 18); ferner werde es 4, 15 zur Bezeichnung der Strafe eines Verbrechers gebraucht, müsse also eine sehr ernste Bedeutung haben. Diess letztere soll nun allerdings keineswegs in Abrede gestellt werden; an „kleine Plackereien“ denken auch wir nicht.

[2]) Ganz unwahrscheinlich ist es, dass, wie Holtzmann (im Bibellexikon S. 488) behauptet, der Verfasser bei der Mahnung, „Niemand solle in ein fremdes Amt greifen“, an den bekannten Grundsatz des Paulus Röm. 15, 20; 2. Cor. 10, 16 gedacht habe, woraus dann gar hervorgehen soll, dass eben dieser Verfasser schwerlich die Vorstellung in sich getragen und befördert, als habe sein Petrus, in dessen Namen er schreibt, sich in das von Paulus cultivirte Arbeitsfeld in Rom gedrängt und also sein eigenes Wort Lügen gestraft. In Wahrheit kann die Stelle 1. Petr. 4, 15 bei der später noch zu berührenden Frage nach dem römischen Aufenthalt des Petrus gar nicht in Betracht kommen.

Digitized by Google

tonins, Paris 1875) über Domitians Christenverfolgung gegebenen Aufschlüsse und der sonst bei Dio Cassius, Sueton u. A. zerstreuten, diessbezüglichen Notizen frappante Anzeichen eben jener wenig aufgehellten Katastrophe am Schluss des 1. Jahrhunderts, freilich von der Voraussetzung ausgehend, die wir als unbegründet erfunden haben, unser Brief weise deutlich auf ein gerichtliches Verfahren gegen die Christen hin. Für die Ausdehnung dieser Verfolgung auf die Provinzen weiss er freilich keinen andern Grund anzuführen als die Wahrscheinlichkeit (indem die Nachrichten sich nur auf Rom beziehen). Eine solche aber besteht ebenfalls, wie er selber ausdrücklich nach Aubé (S. 109 ff.) anerkennt, mit Bezug auf die neronische Verfolgung. — Wenn sodann von Soden bemerkt (a. a. O., S. 475): „Bei den Verhältnissen, wie wir sie uns nach dem Gesagten unter Domitians Regierung denken mussten, ist ferner begreiflich, dass der Verfasser des Briefes nicht von besonderen Leiden redet, die ihn und seine Gemeinde in Rom treffen, sondern nur allgemein davon, dass die gleichen Leiden alle Brüder in der Welt durchzumachen haben" — so ist dann anderseits auffallend, dass der Brief des Clemens an die Korinther, sofern derselbe nämlich, wie man jetzt gewöhnlich annimmt, aus der Zeit unmittelbar nach Domitians Feindseligkeiten stammt, von diesen als einer speziell die römische Gemeinde betroffen habenden Heimsuchung redet und die Lage der korinthischen Gemeinde vielmehr als eine durchaus friedliche und unangefochtene erkennen lässt.[1]) Müsste er nicht, wenn es so stünde, wie v. Soden voraussetzt, eine Andeutung wenigstens über beunruhigende Zustände, davon die ganze Christenheit könnte in Mitleidenschaft gezogen werden, enthalten?[2])

[1]) Vergl. Gebhardt und Harnack, neueste Ausgabe der Clemensbriefe, 1876, Prol. LVII. Diess Argument wird dort gegen eine Verlegung des Clemensbriefes in die Zeiten des Trajan oder Hadrian geltend gemacht, und zu c. 60, 3 wird bemerkt: Grave videtur, Clementem ut scriptorem ep. Petr. I nihil de mortibus et suppliciis dicere. Spricht diess für I. Petri gegen die Zeiten der organisirten Christenverfolgung, so beweist es doch ebensowenig etwas für Domitians Zeit, wenn der Clemensbrief dieselbe charakterisiren soll.

[2]) Man bekommt durch den Clemensbrief nicht den Eindruck, dass die unmittelbare Erwartung der die grosse Wendung herbeiführenden Endkatastrophe durch die Verfolgung Domitians gesteigert wurde (vergl. Cap. 23 und das unten dazu Bemerkte S. 258). — Schenkel, Christusbild der Apostel, S. 132, Anm. 4, erblickt freilich in den *συμφοραὶ καὶ περιπτώσεις*, welche nach cap. 1 die Abfassung des Clemensbriefes eine Zeitlang verhindert hatten, gar keine Anspielung auf die Domitianische Verfolgung (a. 93), indem die Ausdrücke zu mild erscheinen, und lässt den Brief kurze Zeit vorher geschrieben sein. — Immerhin enthält das erst neuestens durch Bryennios bekannt gewordene, allerdings vielleicht nicht ursprünglich dem Briefe angehörige (vergl. Jacobi, Stud. u. Krit. 1876, S. 707 ff.) Gebet am Schluss (c. 59) auch die Fürbitte: *Τοὺς ἐν θλίψει ἡμῶν σῶσον· τοὺς ταπεινοὺς ἐλέησον·*

Digitized by Google

So bleibt denn also für die Beziehung auf Domitians Verfolgung kein eigentlicher Anhaltspunkt übrig, abgesehen von demjenigen, dass überhaupt eine solche förmliche Verfolgung auch in der Zwischenzeit zwischen Nero und Trajan stattgefunden, aber mit völlig unbekannter Ausdehnung; nichts weist zumal auf Ausläufer derselben in Kleinasien irgendwie hin. Von einer Nöthigung mithin, an diese Verfolgung zu denken, kann vollends nicht die Rede sein, und müssten daher andere Umstände uns in die Tage Domitians weisen, wenn wir uns veranlasst sehen sollten, in den Leiden der Leser unseres Briefes die Wirkungen persecutorischer Massregeln des genannten Kaisers zu erblicken.

Nun schienen aber im Gegentheil die gemachten Beobachtungen auf eine frühere Zeit hinzudeuten; wir sahen erstlich, dass, sobald man die Auffassung des Briefes als einer Tendenzschrift aufgiebt, die Pseudonymität allen natürlichen Untergrund verliert; wir überzeugten uns ferner, dass die Leser als verhältnissmässig neubekehrte vorausgesetzt werden, und dass diese Voraussetzung unmöglich Phrase sein oder zur Fiktion gehören kann, da sie, abgesehen von Anderem, mit der eigenthümlichen Charakteristik der Verfolgungsleiden, also mit der geschichtlichen Situation, auf die der Brief einwirken will, eng und unzertrennlich verflochten ist. Beides nöthigt uns, die Frage aufs Neue gründlichst zu prüfen, ob nicht der Brief älter sei, unbeirrt durch die Versicherung, dass, „sofern an der Aechtheit festgehalten werden solle, der baufälligen Hypothesen kein Ende sei, und dass, wenn irgendwo, an diesem Orte nur das Bekenntniss der Wahrheit vor der Versuchung schütze, absurd zu sein“ (Holtzmann im Bibellex. S. 502). Man wird uns wenigstens, da wir die gangbare kritische Ansicht zuerst prüften, nicht den Vorwurf machen können, ihr zu wenig Ehre angethan zu haben.

Chronologisch am weitesten zurück geht Weiss, dessen Auffassung des Briefes gleichsam den entgegengesetzten Pol darstellt, indem das Schreiben schon vor der weiteren Entfaltung der paulinischen Missionsthätigkeit in den betreffenden Landschaften Kleinasiens etwa im 1. Jahre Nero's (54) — nach Pauli zweiter Missionsreise — verfasst und an angeblich schon früher bestehende kleine, judenchristliche Gemeinden gerichtet sein soll. Vorher könne es nicht geschrieben sein, weil Silas in Korinth noch bei Paulus war! aber auch später nicht, weil durch den ephesinischen Aufenthalt die

---

τοὺς πεπτωκότας ἔγειρον· — λύτρωσαι τοὺς δεσμίους ἡμῶν. Warum soll man da bei den Anfangs erwähnten aufregenden Vorkommnissen bloss an „innere Misshelligkeiten in der römischen Gemeinde“ denken? Ohne etwas von solchen herauszulesen findet gleichwohl auch Aubé (Hist. des perséc. ed. II, 1875, p. 169 sq.) die Beziehung auf Domitians Verfolgung sehr problematisch, vergl. darüber Gebhardt und Harnack a. a. O., p. LVIII, Anm.

Digitized by Google

kleinasiatische Mission des Paulus schon grössere Dimensionen annahm. Der mögliche Spielraum bleibt also hier ein sehr kleiner, da doch Silas von Korinth nach Babylon gelangen musste. Die Zähigkeit, mit der Weiss trotz seiner Vereinzelung[1]) an dieser Auffassung festhalte, erkläre sich — so wird behauptet — daraus, dass ihn sein Scharfsinn deutlicher als viele Andere habe erkennen lassen, es bleibe nur die Wahl zwischen seiner Auffassung und Zeitbestimmung und zwischen der Unächterklärung. (Vergl. v. Soden a. a. O., S. 482, 484.) Diess scheint denn auch in der That seine Meinung zu sein. Wir können uns indessen nicht überzeugen, dass seine nähere Darlegung und Begründung in dem Aufsatz „die petrinische Frage" (Stud. u. Krit. 1865, S. 619 ff.) seine Auffassung mit Erfolg vertheidigt, oder dass endlich seine Randglossen zu Grimm's Abhandlung (Stud. u. Krit. 1873, S. 539 ff.) oder neulich seine Darstellung in der Einleitung in's N. T. die Grimm'sche Kritik widerlegt haben. Auf Stellen, die nicht beweiskräftig für heidenchristliche Leser sind, wie z. B. 3, 6, hat schon Grimm verzichtet. Warum redet übrigens Kühl (auch Weiss) bei 3, 1 f. nur von heidnischen Männern, da doch die Annahme judenchristlicher Leserinnen und die Auslegung des ἀπειθεῖν 2, 8. 4, 17 zunächst auf ungläubige jüdische Ehegatten führen würde, und da bei Proselytinnen das zu 3, 6 Bemerkte doch nicht zuträfe? Man müsste an Verhältnisse wie Act. 16, 1 denken. — Auch auf 2, 10 soll wenigstens kein besonderes Gewicht gelegt werden, obschon die Abhängigkeit von Röm. 9, 25 und der dortigen Anwendung der alttestamentlichen Stelle schwerlich abzustreiten ist. Dieser letztere Umstand ist für uns entscheidend und beruht das Gewicht desselben nicht bloss auf der bei dieser Stelle zu machenden Wahrnehmung einer entschiedenen Abhängigkeit von jenen Ausführungen im Römerbrief. S. oben im Commentar, S. 90 ff., wo auf eine wörtliche Uebereinstimmung von 1. Petr. 2, 6 mit Röm. 9, 33 hingewiesen ist, wodurch die von Kühl hervorgehobene Abweichung unserer Stelle (1. P. 2, 10) von R. 9, 25 f. im Wortlaut aufgewogen wird. Was sonst gegen Weiss'ens Beziehung der Stelle auf bekehrte Juden gesagt worden[2]), ist allerdings nicht beweisend. Und dass die der paulinischen Anwendung Röm. 9, 25 parallele Beziehung der Stelle möglich sei, hat selbst Weiss (ebendaselbst) zugestanden. — Entscheidend geradezu für Heidenchristen

[1]) Beyschlag, der in der Recension von „Weiss, Petr. Lehrbegriff", beistimmte, scheint laut Art. Petrus in Riehm's Handwörterbuch anderer Ansicht geworden zu sein. Hingegen hat nun neuestens Kühl in der Neubearbeitung des Huther'schen Commentar's die Position von Weiss energisch vertheidigt und einlässlich begründet.

[2]) Vergl. Stud. u. Krit. 1865, S. 626. V. Soden a. a. O., S. 479.



Digitized by Google

ist hingegen 4, 2 f, wie im Commentar, S. 172 f. dargelegt worden; auch Kühl hat nichts Neues zur Vertheidigung der Auffassung von Weiss beigebracht. Seine Bemerkung: Es wäre thöricht, heidenchristlichen Lesern vorzuwerfen, dass sie einst in ungesetzlichen Götzendienereien einhergegangen, weil nach dem Geschmacke der Heiden diese Dinge weder widerrechtlich noch widergöttlich waren — ist uns unverständlich. Denn das in ἀθεμίτοις enthaltene Urtheil ist nicht nach dem Geschmacke der Heiden, sondern nach der absoluten Norm gebildet, vergl. die Betrachtung des Heidenthums in Röm. 1! Betr. 1, 14, 2, 9 f[1]), 2, 25 kann auf die Exegese verwiesen werden, (zu ἐπεστράφητε in letzter Stelle vergl. Ps. 22, 28. Jes. 45, 22, Sap. 14, 22 f.), ebenso betreffend die allerdings nicht entscheidende Stelle 1, 21, die nach Grimm auch von von Hofmann als Beweis für heidenchristliche Leser geltend gemacht wird. Durch die Artikellosigkeit von θεόν lässt sich allerdings nicht mit dem auf 1. Thess. 1, 8. 9 (S. 118) sich berufenden Kühl die Beziehung des Ausdrucks auf die durch Christum erfolgte Bekehrung zum Monotheismus widerlegen, vergl. Joh. 14, 1 und meinen Commentar, oben S. 72. — Hingegen ist sehr beachtenswerth, was Grimm (a. a. O., S. 661) über die unter Voraussetzung judenchristlicher Leser und frühester Abfassungszeit sich aufdrängende, aber eben nicht erfüllte Erwartung sagt, es werde im Brief auch das Verhältniss zu den Heidenchristen und die brennende Frage, wie Gesetz und Evangelium sich zu einander verhalten, zur Sprache gebracht, und Weiss hätte diess u. E. nicht in seinen Randglossen (Stud. u. Krit. 1873, S. 540) ein reines Postulat nennen sollen. Doch es sollen ja, so giebt er zu bedenken, in dem Leserkreis jene Punkte noch gar nicht controvers geworden sein, vielmehr sei in ihm als einem fast ausschliesslich judenchristlichen die Gesetzesbefolgung mit dem christlichen Glauben und Leben noch in unbefangener Weise geeinigt gewesen — offenbar eine ganz ähnliche Erklärung einer unleugbar ähnlichen Thatsache, wie sie bei dem in dieser Hinsicht verwandten Jakobusbrief bei früher Datirung desselben beliebt. Aber wie bald wurden jene Fragen wenigstens in Galatien brennend, wenn der Galaterbrief nur etwa 2 Jahre später fällt! Dieser steht ja der Verwirrung der Gewissen und der Zerrüttung des Gemeindefriedens schon als einer vollendeten Thatsache gegenüber. Wie voll war überdiess von jenen Fragen die Seele des Petrus! Wie hätte er es unterlassen können, seiner ob auch milden, doch conservativen Stellung gegenüber dem Gesetz einen Ausdruck zu geben, und sich jedenfalls nicht damit begnügt,

[1]) Diese Stelle kann allerdings Weiss bei seiner so frühen Datirung des Petrusbriefes nur auf das gläubige Israel beziehen, vergl. namentlich die Ausführungen von Kühl, S. 140 f.

Digitized by Google

die einst so libertinistischen Judenchristen bloss negativ vor dem Rückfall in heidnische Laster und ἀθέμιτοι εἰδωλολατρείαι zu warnen, ohne ihnen auch positiv ein gesetzestreues Verhalten und nicht bloss eine allgemein christliche Lebensführung einzuschärfen. Auch ganz abgesehen von der durch die paulinische Mission in einem ob auch noch so begrenzten Theil der in der Ueberschrift genannten Gegenden brennend gewordenen Frage, ist es an sich schon befremdlich, dass Petrus in dem Briefe das Gesetz als solches ganz ignorirt, während er doch an Judenchristen schreibt. Setzt man aber heidenchristliche Leser voraus, so ist es — das muss man Weiss und Kühl (S. 140 f.) zugeben — umgekehrt befremdlich, dass von einem Apostel der Beschneidung auf sie so unmittelbar die Prärogative des Gottesvolkes übertragen wird ohne Verhältnissbestimmung zu den Gläubigen aus Israel. Diess Befremden kann nur in dem Maass verschwinden, als es gelingt, den Brief chronologisch später zu datiren. Dazu nöthigen nun aber auch unseres Erachtens die geschichtlichen Verhältnisse. Dass der paulinischen Wirksamkeit die Entstehung judenchristlicher Gemeinden hin und her in Kleinasien vorausgieng, ist durch nichts bewiesen. Jedenfalls kam Paulus, nach den Berichten der Apostelgeschichte zu schliessen, mit solchen nirgends in Berührung. Die Möglichkeit soll nicht absolut in Abrede gestellt werden, aber ein Zeugniss dafür könnte natürlich 1. Petr. 1, 1 erst sein, wenn die Annahme, dass der 1. Petrusbrief judenchristliche Leser voraussetze, in seinem Inhalt besser begründet wäre, als sie es ist.[1]) Wenn nun aber Weiss im Interesse seiner Anschauung, aber sachlich ohne Zweifel mit Recht hervorhebt, dass von einer Bereisung dreier der in der Ueberschrift genannten Provinzen (Pontus, Bithynien, Kappadocien) durch Paulus nichts berichtet sei (Stud. u. Krit. 1865, S. 630), so schliessen wir daraus vielmehr, dass überhaupt die Christianisirung dieser Gegenden dem Höhepunkt der paulinischen Missionsthätigkeit erst nachfolgte in nicht genau zu bestimmender späterer Zeit. Die Sachlage ist nun für uns gerade die umgekehrte. Weiss wurde durch den exegetischen Befund, von dessen Richtigkeit wir uns nicht überzeugen können, auf Juden-

[1]) Was Kühl (S. 32 f.) zu Gunsten der Weiss'schen Voraussetzung beibringt, ist doch nur Vermuthung. Betr. Galatien vergl. Hertzberg in Riehm's Handwörterbuch I, 457. Weizsäcker (Apost. Zeitalter, S. 221) concedirt nicht einmal eine erhebliche judenchristliche Beimischung jener Gemeinden, womit er uns allerdings zuweit zu gehen scheint. — Wirkliche, schwache Anhaltspunkte bieten uns einerseits (so Weiss) die Notiz von den Festpilgern Act. 2, wenn es überhaupt solche waren (?), vergl. V. 5, anderseits der sonst vorauszusetzende Verkehr der Diaspora mit Jerusalem; allein Beides führt nur auf sporadisches Bekanntwerden des Evangeliums unter den Judenschaften, nicht auf Gemeindebildungen.

Digitized by Google

christen geführt (nach seiner eigenen Versicherung: Stud. u. Krit. 1865, S. 631), und er weist die Möglichkeit (mehr nicht!) nach, den Brief auch unter Voraussetzung solcher Leser geschichtlich zu begreifen, wobei freilich einige bedeutende Schwierigkeiten unüberwunden bleiben; uns hingegen führt der exegetische Befund auf Heidenchristen, und wir sind mindestens ebenso gut in den Stand gesetzt, den Brief allerdings mit erheblich späterer Datirung geschichtlich zu begreifen. Denn das spätere Datum erklärt uns Manches, was sonst gerade für das geschichtliche Verständniss des Briefes als eines petrinischen unerklärt bleibt. Auch wir sagen mit Weiss trotz des erheblich späteren Datum's, das sich uns aus der späteren Christianisirung der heidnischen Bevölkerung dieser Gegenden ergiebt: Der Brief ist an relativ junge Gemeinden gerichtet, was wiederum mit dem Inhalt desselben stimmt. Je weiter man nun aber durch das Schweigen der Nachrichten von einer Wirksamkeit des Paulus in der Mehrzahl dieser Provinzen sich in eine spätere Zeit hinunter verwiesen sieht, um so weiter entfernt man sich auch von dem Zeitpunkt der Gal. 2 erwähnten Vereinbarung, und umsoweniger kann es als unmöglich erscheinen, dass Petrus oder ein in seinem Namen Schreibender überhaupt an Heidenchristen sich richtete und dieselben mit so völliger Beiseitesetzung Israels, dessen Unglaubensentwicklung sich im Lauf der Jahre entsprechend beschleunigt hat (vergl. 2, 7 f. u. m. Comm. z. d. St.), als das wahre Gottesvolk anredete und behandelte. Diess gesteht im Grunde auch Weiss zu: Petr. Lehrb., S. 159. — Gess nennt (Christi Person und Werk, II, 1, 412) unter den Quellen, woraus die Erkenntniss des Petrus floss, auch „den Anblick des Gottesvolks, das aus den Heiden sich gesammelt hat" (2, 9 f. 5, 13) und bemerkt treffend: „Eben aber, weil der Anblick des aus den Heiden gesammelten Gottesvolks ein wesentlicher Coeffizient war für die Entwicklung der petrinischen Anschauung, wie diese im Briefe vor uns liegt, hat deren Werden Pauli Wirken zu seiner Voraussetzung."

Doch es soll nach Weiss (vergl. auch Kühl, S. 32 oben, S. 24 ff.) schon die Adresse des Briefes für Judenchristen entscheidend sein, indem Niemand, der sie unbefangen lese, sie anders als von solchen verstehen könne. Indessen war die Auslegung dieser Adresse, wie der Commentar gezeigt, von jeher nach den verschiedenen Vorstellungen vom Charakter der Leser eine sehr verschiedene, und schwankte man unsicher tastend zwischen eigentlicher und bildlicher Fassung der Prädikate *παρεπίδημοι* und *διασπορά* hin und her. Aus der Geschichte der Auslegung erhellt somit deutlich, dass die Adresse den Streit nicht entscheidet, indem vielmehr die aus andern Kriterien gewonnene Auffassung des Charakters der

Digitized by Google

Leser immer auch für die Deutung der Adresse den Ausschlag geben wird. Es verhält sich nicht einmal so, dass die zu Gunsten einer bildlichen Deutung von den meisten Neueren, welche unter den Lesern vorwiegend Heidenchristen verstehen, preisgegebene geographische Beziehung von *διασπορά* auf das Diasporagebiet der in der Adresse genannten Landschaften nur unter Voraussetzung judenchristlicher Leser haltbar ist, wie Weiss behauptet (Stud. u. Krit. 1865, S. 621 ff. u. 1873, S. 541). Denn sobald das betreffende Ländergebiet selber von jüdischer Feder als *διασπορὰ Πόντου* etc. bezeichnet werden konnte, was Baur (Theol. Jahrb. 1856, S. 212) nicht nur behauptet hat, sondern was ja ganz wahrscheinlich und natürlich ist, so ist damit über den Charakter der *παρεπίδημοι*, die in diesem Sinn als der *διασπορὰ Πόντου* etc. Angehörige (so der genit.) aufzufassen sind, an sich noch gar nichts indizirt. Eine Vermittlung mit der in dem Terminus *διασπορά* liegenden Vorstellung ist, wie der Commentar zeigte, immerhin möglich.

Ein Moment aber, das bisher ganz übersehen wurde, spricht im Eingang des Briefes gegen die frühzeitige Abfassung und gegen die Adressirung an Judenchristen: nämlich, dass sich der Verfasser *Πέτρος* nennt. Zwar wäre nicht *Σίμων* oder *Συμεών* zu erwarten, was einfacher, jüdischer Privatname war (wie *Σαούλ* für Paulus)[1]), umsoweniger, da *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ* daneben steht, wohl aber *Κηφᾶς*, was auch dem Paulus das Geläufige war (vergl. 1. Cor. u. Galat.), und womit nur Gal. 2, 7 u. 8 *Πέτρος* alternirt. Gewiss kannten auch die Leser von 1. Petr., wenn sie die von Weiss vorausgesetzten waren, den Petrus vornehmlich unter dem Namen *Κηφᾶς*. Man setzt ja freilich diese beiden Benennungen, von denen die eine einfach Uebersetzung ist, gewöhnlich einander gleich, so selbst Volkmar (Markus u. die Synopse, S. 247 unten): „Simon habe, wie es scheine, von Jugend auf beiderlei Beinamen: Barjona und „„Kepha oder Petros““ geführt.“ Allein Paulus bedient sich doch in seinen griechischen Schreiben an Griechische in der Regel des palästinensischen Namens, und die Uebersetzung ist auch nicht ohne Eigenthümlichkeit, indem ein Ausdruck gewählt ist, der, nebstdem dass er als appellat. besonders bei Tragikern sich findet, auch als n. pr. bei Griechen vorkommt (vergl. Keim, Gesch. J., II, 550, Anm. 1 und Thoma, Zeitschr. f. w. Theol. 1875, S. 220, Anm. 1). Sollte die Vermuthung zu kühn sein, dass die Uebersetzung durch spezielle Petrusanhänger auf Reisen in Umlauf gebracht wurde, vielleicht aus Rivalität mit Rücksicht auf den von Paulus — was die Wortbedeutung betrifft, übrigens so bescheiden gewählten (cf. 1. Cor. 15, 9) neuen Namen, und dass er so nach und nach die andere palästi-

[1]) Ist der Gebrauch desselben im Munde eines Gleichgestellten Act. 15, 14 zufällig?

Digitized by Google

nensische Benennung überflügelte. Paulus konnte ihn unbedenklich acceptiren, selbst den Galatern gegenüber, denn er besagte ja nichts Anderes als Kephas, und dass diesen Namen Jesus selber dem Jünger beigelegt, mit Rücksicht auf die kirchliche Stellung, die er als erster Bekenner seiner Messianität (gleichsam als Grundstein, erster Baustein) einzunehmen berufen war, das einleuchtend gemacht zu haben, scheint uns — abgesehen von viel Unannehmbarem — das Verdienst der Abhandlung von Thoma in der Ztschr. f. w. Th. 1875, 202 ff. zu sein.

Wenn nun aber die Weiss'sche Auffassung des judenchristlichen Charakters der Leser und somit auch die damit zusammenhangende frühe Datirung des Briefes sich als unhaltbar erweist, so frägt es sich, ob später ein sicherer chronologischer Anhaltspunkt sich darbietet. Wir sahen uns mindestens in die Zeit gewiesen, die dem Höhepunkt der paulinischen Wirksamkeit nachfolgte. Die Adresse nannte uns neben den sehr ausgedehnten Landschaften Asien und Galatien, die Paulus selbst unmittelbar evangelisirte — (von Asien wenigstens ist diess mit Bezug auf seinen ganzen Umfang Act. 19, 10 bezeugt, ohne dass freilich hier der Wortlaut gepresst werden darf) — auch noch andere, die zum Mindesten nicht zu seinem unmittelbaren Missionsgebiet gehörten. Wie viel kann und wird dort und hier auch noch nach Paulus und durch Andere geschehen sein! — Immer wieder laden nun eben die Aussagen über die Verfolgungsleiden der Leser zu Versuchen ein, hienach die Zeit des Briefes zu bestimmen. Wer jene Anfeindungen im apostolischen Zeitalter zu suchen sich veranlasst sieht, wird unfehlbar sein Auge auf die neronische Verfolgung richten und nach irgendwelchen Anspielungen oder Beziehungen auf diese in dem Briefe sich umsehen. Den namhaften Forschern, die früher schon solche wirklich zu finden geglaubt, ist auch Grimm und neuestens Sieffert[1]) beigetreten. Doch ist schon dem Bisherigen zu entnehmen, dass, was gegen die trajanische Verfolgung einzuwenden ist, theilweise, und zwar noch in verstärktem Maasse auch gegen die neronische geltend gemacht werden kann. Unter dem unmittelbaren Eindruck ihrer Greuelscenen wenigstens kann der Brief nicht geschrieben sein, weil sonst Anspielungen darauf nicht fehlen würden; wo finden sich aber in unserm Brief solche Blutspuren? Man müsste denselben alsdann jedenfalls in Babylon geschrieben sein lassen und annehmen, Petrus habe nur gerüchtweise von jenen Greueln vernommen, womit nun allerdings die Bemerkung 5, 8 in Verbindung gebracht werden könnte (vergl. Grimm a. a. O., S. 668). Dem Einwand, dass die neronische Verfolgung sich auf die Stadt Rom

[1]) Art. Petrus in Herzogs Realenc. 2. Aufl. Die Namen der anderen s. bei Grimm, a. a. O., S. 666.

Digitized by Google

beschränkt habe, hält Grimm (S. 667) entgegen: „Sobald die erste, wenn auch noch so unklare und verworrene Nachricht in's Morgenland gelangt war, dass in Rom auf kaiserliche Anordnung angeblich wegen eines unerhörten Verbrechens ein grausenhaftes Strafgericht über die Christen verhängt worden sei, musste da nicht auch das Aeusserste für das Schicksal der Glaubensgenossen in den Provinzen zu befürchten sein? Und von erst möglicher Weise bevorstehenden und im Rathschluss Gottes bestimmten Leiden und Drangsalen spricht der Verfasser 1, 6; 3, 14 u. 17." Allein man weiss, und oben wurde schon darauf hingewiesen, dass vor und nach der neronischen Verfolgung und ohne nachweislichen Zusammenhang mit derselben lokale Feindseligkeiten, die in einzelnen Fällen sogar blutig verliefen, die Christen trafen (vergl. auch Weiss, im petr. Lehrb. S. 359 f.). Es ist daher bloss um der Erwähnung solcher Feindseligkeiten willen nicht nothwendig, unsern Brief auf die neronische Verfolgung Bezug nehmen zu lassen. Bestimmte Hinweisungen auf dieselbe aber sind darin nirgends zu entdecken, auch nicht in Form von Befürchtungen, da ebenso von schon gegenwärtigen Leiden, die allerdings sich in der Folge noch steigern könnten, darin die Rede ist: 4, 12, (wo unmöglich, wie Grimm [S. 668] will, das Partic. conditional gefasst werden kann), 4, 17. 19. 5, 9. 10. — Zu Gunsten einer Beziehung auf die neronische Verfolgung wird von Grimm a. a. O., S. 665 das Befremdliche geltend gemacht, das die fraglichen Leiden nach 4, 12 für die Leser leicht haben konnten: da der Brief nicht aus dem früheren Urchristenthum stammen könne, sei dieser Eindruck nur erklärlich, wenn es wirklich aussergewöhnliche, bisher nie erhörte Verfolgungen gewesen. Allein es kommt nur in Betracht, ob Leser vorauszusetzen sind, die persönlich schon eine hinter ihnen liegende christliche Erfahrung von dem Act. 14, 22 Gesagten haben, oder hingegen Neulinge. Im letzteren Fall ist jener befremdliche Eindruck auch ohne neronische Grausamkeiten doch zu allen Zeiten möglich. Was Weiss (Lehrbegr. S. 361 f.) zu Gunsten seiner Zeitbestimmung der Stelle 4, 12 entnimmt, hat darum für uns keine Beweiskraft, weil eben nach unserer Anschauung die erste Zeit des Bestehens der Mehrzahl dieser Gemeinden eine viel spätere ist. Anders steht die Sache für v. Soden, der a. a. O., S. 471 bemerkt: „Die Bezeichnung von Verfolgungen als *ξένον* nach der neronischen Zeit kann höchstens beweisen, dass speziell in Kleinasien die neronische Verfolgung keine Nachahmung gefunden hat" —, während er doch Nachwirkungen derselben in dort selbst als möglich und wahrscheinlich zugestanden! (S. 472). So muss er denn wieder darauf rekurriren, dass „bei der raschen Zunahme des Christenthums in den Zeiten von Vespasian-Titus, wie von Nerva-Trajan die Mehrzahl der Gemeindeglieder stets jungbekehrte waren." — Nachher

Digitized by Google

bemerkt er noch: „Der Verfasser selbst verräth sich in 4, 12 als sehr vertraut mit der Thatsache von Verfolgung der Christen.“ Zugleich aber erblickt derselbe in den Leiden der Leser Vorläufer der Endkatastrophe (4, 7. 17), und diess will sich, wenn man den Clemensbrief vergleicht (siehe oben S. 249), zu der von v. Soden angenommenen Abfassungszeit unter Domitian wieder nicht recht schicken und deutet entweder auf viel gewaltigere Zeichen der Zeit oder auf eine frühere Periode, wo jene Erwartung des unmittelbar nahen Endes überhaupt noch mehr im Vordergrund stand. — Ganz besonders werden nun aber von Grimm u. A. die bekannten Aeusserungen des Tacitus und Sueton über die Christen (quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat, Tac. Annal. XV, 44 — genus hominum superstitionis novae ac maleficae, Sueton, Nero 2, 16) als beweiskräftig hervorgehoben; allein es wird übersehen, dass diese nur anlässlich der neronischen Verfolgung und zur Erklärung der Thatsache, dass jene Verdächtigung der Christen leicht Eingang gefunden, niedergeschrieben sind, nicht aber besagen wollen, dass die neronische Verfolgung oder die (fälschliche) Anklage, auf welche sie basirte, diese Beurtheilung den Christen erst zugezogen. Vor ihr und nach ihr konnte jene an und für sich bestehende öffentliche Meinung zu Verfolgungsstürmen oder wenigstens zu einem feindseligen Verhalten Anlass geben. Weil aber unser Brief nur auf diese öffentliche Meinung Rücksicht nimmt, kann daraus in Ermanglung bestimmter Merkmale keine Bezugnahme auf die neronische Verfolgung erschlossen werden. Was soll es heissen, wenn Grimm es als einen Machtspruch bezeichnet (S. 666), dass Weiss (petr. Lehrb. S. 367) das Zusammentreffen von κακοποιοί 1. Petr. 2, 12 mit Sueton (s. die oben angeführte Stelle) im Ausdruck für ein rein zufälliges erklärt? Insofern ist der beiderseitige Gebrauch eines ähnlich lautenden Ausdrucks allerdings nicht zufällig, als er da wie dort der herrschenden Meinung Ausdruck giebt, also die nämliche Quelle hat. Zu behaupten aber, dass 1. Petr. sich in irgend einem spezielleren Sinn auf die Aeusserungen des Sueton oder Tacitus beziehe, käme ungefähr auf's Gleiche hinaus, wie wenn man anderseits beinahe anzunehmen scheint, 1. Petr. sei schriftstellerisch von jenem Brief des Plinius abhängig (Schwegler, kritisirt von Grimm a. a. O., S. 670). Weiss will allerdings überhaupt keine Bezugnahme auf die landläufige Verleumdung in dem Briefe zugeben (Stud. u. Krit. 1873, S. 542), aber 2, 12?!

Hat sich nun gezeigt, dass die im Brief erwähnten Verfolgungsleiden der Leser zur Bestimmung der Abfassungszeit keinen Beitrag bieten, so muss nach anderen Merkmalen gesucht werden. Weiss hat nur ganz vorübergehend in dem Aufsatz über die petrinische Frage (Stud. u. Krit. 1865, S. 642) bemerkt, dass die lebendige Erwartung der unmittelbar nahen Parusie (1, 5. 4, 7) noth-

Digitized by Google

wendig uns in die apostolische Zeit hineinweise. Reuss sagt wenigstens (Gesch. d. h. Sch. n. T. 3. Aufl., § 150): Nach 4, 7 muss der Glaube an die Parusie noch nicht durch einen längeren Zwischenraum seit der Zerstörung Jerusalems geschwächt gewesen sein. Aehnlich hat schon De Wette geurtheilt.[1]) Gegen die Beweiskraft eines von der Parusieerwartung hergenommenen Argumentes zu Gunsten einer früheren Zeitbestimmung hat nun zwar Grimm (a. a. O., S. 678) remonstrirt, darauf hinweisend, dass dieselbe Erwartung auch bei den apostolischen Vätern und bei Justin noch vorkomme. Diess ist aber nur bedingt wahr; denn bei 1. Petr. sind nicht einzelne Stellen, wie sie überdiess bei den Vätern — abgesehen von den Apokalypsen — nur sparsam vorkommen, das Charakteristische, sondern die den ganzen Brief durchziehende und ihn mit einem starken Ewigkeitshauch durchwehende Zukunftshoffnung[2]), deren Lebhaftigkeit und Innigkeit sich sogar äusserlich in der präsentischen Ausdrucksweise spiegelt, wie die Exegese von 1, 5 und überhaupt vornehmlich des 1. Kapitels gezeigt hat. Polycarpus ad Philipp. hat gerade sehr bezeichnende Stellen in Kap. 1 entlehnt, aber — ein Beweis des Nichtmehrverstehens — ihnen ihre eschatologische Färbung, die sie bei Petrus haben, abgestreift, so dem ἀγαλλιᾶσθε V. 8, wie auch dem ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δέ, wodurch dieses Nichtsehen als kurze Zwischenzeit, welcher die Parusie bald ein Ende machen werde, bezeichnet wird, indem er statt dessen einfach οὐκ ἰδόντες πιστεύετε χαρᾷ κτλ. setzt.[3]) Man bekommt

[1]) Schenkel, Christusbild der Apostel, S. 49, sagt sogar: „Ein Sendschreiben, welches die Zukunft Christi in so unmittelbarer Nähe erwartet, weist auf die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems hin." Er bemerkt dann aber ferner S. 50: „Unwillkürlich wird man bei den geschilderten Drangsalen an die schwierige Lage der jüdischen und judenchristlichen Gemeinden in Palästina beim Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges erinnert. Auch die lebhafte Erwartung des Endgerichtes stimmt zu diesem Zeitpunkt. Die Kriegsbedrängnisse und die Kränkungen, welche den Christen infolge derselben, zumal auch von den jüdischen Zeloten zugefügt wurden, erschienen dem Petrus als Anfang des Gerichts. Das Ende der dem Evangelium widerstrebenden Juden sieht er bereits voraus (4, 17)." Es handelt sich aber nach unserer abweichenden Auffassung zunächst um die Lage der heidenchristlichen Gemeinden in Kleinasien, und wenn diese mit der jüdischen Katastrophe in Verbindung gebracht werden soll, so kann diess wohl nur in der unten S. 278 angedeuteten Weise geschehen.

[2]) Weiss (petrin. Lehrb. S. 81): „Es ist unzweifelhaft, dass Petrus nicht nur jene urchristliche Erwartung theilte, sondern dass sie bei ihm ganz besonders lebhaft war." Um dessentwillen ist sie aber noch nicht „der Mittelpunkt der Lehranschauung des Briefes" zu nennen (Weiss, a. a. O., S. 37, vergl. Hofmann, a. a. O., S. 226), indem eben gerade die Art, wie diese Hoffnung sich äussert, nicht didaktischen Charakter hat, sondern den warmen Pulsschlag inneren Lebens durchfühlen lässt.

[3]) Hilgenfeld freilich hat in seiner neuen Ausgabe des Briefes

Digitized by Google

wirklich beim Petrusbrief den Eindruck, wie wenn der Verfasser in jenen Worten, trotzdem dass sie von den Lesern, die den Herrn überhaupt noch nicht gesehen, ausgesagt sind, gleichwohl von seinem Gesichtspunkt aus geredet hätte, wie denn auch Bestreiter der Aechtheit 1, 8 als eine Belegstelle dafür angeben, dass der Verfasser für einen, der den Herrn gesehen, gelten wolle (Holtzm. a. a. O., S. 495). Wir möchten hienach mit Nachdruck die besagte Eigenthümlichkeit von 1. Petr. zu Gunsten einer verhältnissmässig frühen Zeit geltend machen. Freilich über diese unbestimmte und immer noch viel Spielraum lassende Aussage können wir nicht hinausgehen. Das aber sagen wir: So gewiss Polykarp den 1. Petrusbrief stark benützt hat, so gewiss ist doch der Geist seines Briefes ein anderer, und sicherlich spiegelt sich darin auch der Unterschied der Zeiten. Die Erwartung der Parusie, die man in 1. Petr. als den warmen Pulsschlag von Anfang bis zu Ende durchfühlt, steht nicht mehr so unmittelbar im Vordergrund des christlichen Denkens und Empfindens. Auf einen blossen Unterschied der Individualität ist diess wohl nicht zurückzuführen. Ein anderer mehr diesseitig gerichteter Geist nahm nach und nach überhand. — Eine eingehendere, verständnissvolle Würdigung der in Obstehendem charakterisirten Eigenthümlichkeit des Briefes haben wir erst nachträglich bei Sieffert, „die drei katholischen Hauptbriefe", Beweis des Glaubens 1871, S. 75 gefunden. Mit dem blossen Schlagwort: „Erwartung der nahen Parusie" ist wirklich das Charakteristische nicht ausgesprochen. Es liegt in dem gemüthlichen Tenor. — Man hat sich, was die nachapostolische Literatur anlangt, zwar auf Stellen wie Barn. XXI, 3 und noch andere, weniger bezeichnende berufen (s. Müller, Erklärung des Barnabasbriefes, S. 377), z. B. auf 2. Clem., c. 12 und besonders auf 1. Clem., c. 23. Allein gerade diese letztere Stelle zeigt, im Zusammenhang betrachtet, dass der Verfasser (ähnlich wie 2. Petr. 3, 4) mit dem Zweifel kämpft und die Glaubensgewissheit theils durch Berufung auf die Verheissung, theils durch Gleichnisse aus dem Naturleben zu stärken sucht, ganz in didaktischem Tone. Nicht minder kühl didaktisch sind die bezüglichen Stellen in c. 5 und 2 des Polykarpusbriefes, indem in letzterer das *διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας ὑμῶν* zwar offenbar aus dem petrinischen Brief (1, 13) entlehnt, aber durchaus dem dortigen hoffnungsfreudigen, eschatologischen Zusammenhang entnommen ist (durch die Fortsetzung: *δουλεύσατε τῷ θεῷ ἐν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ*, wobei Ps. 2, 11 u. 1. Clem. 19, 1 zu Grunde zu liegen scheint). Wenn dann auch nachher das Eschatologische

(Ztschr. f. w. Th. 1886, S. 186) gewiss unrichtig eine dem Petrusbrief genauer entsprechende Textform nach dem lateinischen Uebersetzer aufgenommen.

Digitized by Google

doch noch hereinspielt, so springt immerhin die abweichende Anschauungsweise in die Augen. Von einem möglichen Erleben der Parusie ist weder hier noch c. 5 die Rede, sondern nur von Auferweckung vom Tode. Zunächst aber ist Auferstehung, Erhöhung und Wiederkunft Christi Motiv zum heiligen Wandel in Furcht und Wahrheit. -- Am unmittelbarsten und die Lebensanschauung und Paränese beherrschend erscheint die Erwartung des nahen Endes Barn. IV, 3, 9, wo indessen bei den Lesern (wie beim Verfasser) schon eine längere Zeit des Christenstandes vorausgesetzt ist. Vergl. auch Ignat. ad Eph. 11.

Verweilen wir noch beim Christologischen, so scheint wenigstens für eine nicht allzu späte Abfassungszeit die unbefangene Art zu sprechen, wie 3, 19 f. die Anschauung von der Hadesfahrt Christi zu Gunsten der in der Fluth umgekommenen Sünder vorgetragen wird. Denn seit der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts waren betreffend die Hadesfahrt ganz andere Vorstellungen in der Luft, die sich theils an Matth. 27, 52 anschlossen, theils auf eine pseudojeremianische Stelle beriefen (so Justin. Dial., vergl. m. „Hinabgefahren zur Hölle", S. 55, Anm. 2). Diese Vorstellungen hatten das Gemeinsame, dass sie die alttestamentlichen Frommen, die auf Christum gehofft, als Objekte dieser Wirksamkeit im Hades betrachteten. So übereinstimmend schon Hermas mit ganz origineller Ausmalung (Sim. IX, 16), die gewiss nicht etwas völlig Neues aufstellt, sondern schon eine Geläufigkeit der Vorstellung voraussetzt, so der Presbyter des Irenaeus (c. h. IV, 27, 2), so Justin, so Ign. Magn. 9, 3, Trall. 9, 1, so Irenaeus, Tertullian, während nur Clem. Alex. auch die Anschauung der Petristelle damit verbindet (s. mein „Hinabgefahren", S. 57, Anm. 1). Sonst steht auf Seite der in der Petristelle gegebenen Anschauung von Aelteren nur Marcion, der nach Iren. I, 27 die Hadespredigt auch lehrte, doch als nur den gottlosesten Todten der Vorzeit mit Ausschluss der israelitischen Frommen zu gute gekommen, offenbar im Gegensatz zu der gangbaren Vorstellung. Dass nun zu einer Zeit, wo diese schon herrschend war, auch der Verfasser des Petribriefes, der doch mit marcionitischer Gnosis nichts zu thun hat, so ganz unbefangen eine ähnliche Anschauung vertreten sollte, liesse sich doch schwer denken, und noch bedenklicher wäre in unmittelbarer Zeitnähe des Marcion ein Versuch, seine Lehre zu überwinden und zu überbieten durch die höhere Gnosis, dass Christus im Hades allerdings sogar den Feinden des Einen wahren Gottes aus der Vorzeit das Heil angeboten habe. Undenkbar wäre es hingegen nicht, dass die Petristelle den aus Pontus stammenden Marcion auf seine Idee gebracht, wenn es ihm schon unmöglich war, sich auf den die Einheit des alten und des neuen Bundes so stark betonenden Brief zu berufen, zumal wenn er den Namen des Petrus an der Spitze trug (s. m.

Digitized by Google

„Hinabgefahren" a. a. O.). — Ob die Hadesfahrt, wie Weiss annimmt, schon zur urapostolischen Verkündigung gehörte, lässt sich nicht entscheiden. Jedenfalls hat die Applikation auf das Fluthgeschlecht eher einen sekundären, theologisirenden Charakter. Aber erwähnt soll hier immerhin sein, wie nach Weber (System der altsyn. Theol., S. 351, 329) auch die Synagoge von einem Hinabsteigen des Messias in den Scheol und Gehinnom zur Befreiung der Gefangenen, auch der Sünder, aber derjenigen aus der Beschneidung (nach Hos. 13, 14) redete, indem ihm Gott den „Schlüssel" der Auferweckung der Todten gegeben (cf. Apoc. 1, 18), ja selbst von einem Hinabfahren Abrahams in die als Purgatorium gedachte Hölle zur Heraufholung der Abtrünnigen, die genug gebüsst, durch sein Verdienst. Zwar sind auch hier arge Sünder gemeint, die dem gerechten Strafgericht Gottes verfallen sind, aber doch eben in erster Linie Solche, welche die Beschneidung, das Zeichen des Bundes, haben (vergl. bei Hermas die Ertheilung der Taufe als σφραγίς an die Unterweltlichen durch die Apostel). Immerhin heisst es daneben auch, Alles werde am Ende wiederhergestellt ausser der „alten Schlange" und den Gibeoniten, und einmal ist selbst von dem Geschlecht der Fluth gesagt, es habe Theil an der zukünftigen Welt, weil es in der Fluth, der zwölfmonatlichen (so lang ist auch die Pein im Gehinnom gedacht) sein Gericht empfangen, indem der Regen zugleich etwas vom Feuer an sich gehabt. So wäre denn der Gedanke an eine Begnadigung des Fluthgeschlechtes doch nicht ganz singulär (gegen Schott).

Auf ein sehr hohes Alter des Briefes glaubte man im Weiteren von dem elementaren Bilde der Gemeindeverfassung aus, wie es aus demselben uns entgegentritt, schliessen zu können; Weiss wollte sogar die deutliche Spur ganz primitiver Zustände aus der allerersten Apostelzeit entdecken (vergl. die Exegese von 5, 1 ff., besonders S. 216 f. im Comm.). Auch wir haben oben in der verhältnissmässigen Einfachheit der Organisation, wie wir sie nach dem Brief dem Anschein nach wenigstens vorauszusetzen haben, einen Fingerzeig erblickt, dass die Leser relativ jungen Gemeinden angehören. Und in der That: kann auch aus dem Wenigen, was überhaupt über die Gemeindeverfassung angedeutet ist, eine detaillirte Vorstellung von ihrem wirklichen Bestand nicht gewonnen werden, so ist doch jedenfalls das Bild ein so elementares, dass sich eine Gemeinde ohne solche Rudimenta der Organisation von vorneherein gar nicht denken lässt (vergl. auch Weizsäcker, Apost. Zeitalter, S. 630 f.). Denn aus der Erwähnung der νεώτεροι 5, 5 lässt sich doch nicht mit Sicherheit auf eine Gliederung in Stände schliessen, um das einfacher zu erklärende κλῆροι auch darauf zu beziehen. — Um so mehr scheint noch das charismatische Leben apostolisch-einfach und gesund in mannigfaltiger

Digitized by Google

Blüthe zu stehen (4, 10 f.), während dasselbe später in einen mehr professionsmässigen Betrieb ausartete. Vergl. die Didache. — Zu beachten ist nebenbei, dass Petrus, sofern der Brief wirklich von ihm oder in seinem Namen geschrieben wurde, sich 5, 1 einfach συμπρεσβύτερος nennt oder so genannt wird, was zu einer viel späteren Abfassung durch einen Pseudonymus, der es jedenfalls auf eine nachdrücklichere Geltendmachung der apostolischen Autorität des glorifizirten Petrus abgesehen hätte, sich nicht reimt, wenn man z. B. daran denkt, wie schon der Verfasser des Clemensbriefes in respektvoller Entfernung von den grossen Aposteln redet. Nun muss aber immerhin zugestanden werden, dass der elementare Zustand der Gemeindeverfassung, genauer: die Leitung durch ein gleichberechtigtes Presbyterat — andere Organe sind wenigstens nicht genannt, und die Funktionen der Presbyter erscheinen als die altherkömmlichen (vergl. übrigens den Commentar zu 5, 1 ff.) — sich länger erhielt, als man früher etwa sich vorstellte, und dass u. A. der Clemensbrief ein ganz ähnliches Bild von den zu seiner Zeit noch in den alten Gemeinden von Rom und Korinth bestehenden Einrichtungen zu erkennen giebt, immerhin so, dass hier den Bischöfen und Diakonen priesterliche Verrichtungen, wie sie den Laien nicht zukommen, ganz nach alttestamentlichem Muster nach göttlichem Recht eingeräumt werden, in unverkennbarem Widerspruch mit dem in unserm Brief 2, 5 betonten allgemeinen Priesterthum. Vergl. m. Comm., S. 89. S. auch über das Bild der Gemeindeverfassung im Clemensbrief: Gebhard, Harnack und Zahn, Patr. apost., Prol. zu 1. Clemens, p. LXXX. Anders Bryennios in seiner neuen Ausgabe, Konstantinopel 1875, p. 73. Vergl. auch Schenkel, Christusbild der Apostel, S. 134 f., wo besonders auf Grund von 1. Clem. c. 40 u. 41 eine hierarchische Tendenz (im Keim), die denn doch den Eindruck einer etwas späteren Zeit macht, gut nachgewiesen wird. Wäre 1. Petr. ungefähr zur gleichen Zeit in Rom durch einen Pseudonymus geschrieben, so wäre wohl auch etwas von diesem Geist zu verspüren, während im Gegentheil bei dem Wenigen, was überhaupt über die Gemeindeorganisation erinnert wird, das jedenfalls unverkennbar ist, dass die Stellung der Vorsteher viel mehr unter dem Gesichtspunkt des selbstlosen **Dienstes** als unter dem der hervorragenden Würde beleuchtet wird. — Es ist daher aus den Andeutungen über die Gemeindeverfassung zwar kein sicherer Schluss zu ziehen, doch begünstigen sie eher die Abfassung in relativ früher Zeit, vor Ablauf des 1. Jahrhunderts.

So wüssten wir denn — wenn wir vorläufig noch von einer Untersuchung allfälliger literarischer Abhängigkeit unseres Briefes von andern neutestamentlichen oder überhaupt urchristlichen Schrif-

Digitized by Google

ten absehen — aus dem Inhalt desselben keine weiteren Anhaltspunkte für eine nähere Zeitbestimmung zu entnehmen. Wenden wir nun unsern Blick auch den Versuchen der Apologeten zu, den Brief in das Leben des Apostels Petrus unter Berücksichtigung der sonst bekannten geschichtlichen Verhältnisse einzufügen, so begegnet uns in denselben ein auffallendes Schwanken und unsicheres Tasten. Nur Weiss besteht fest bei seiner frühen Zeitbestimmung und übt dann auch an den Versuchen, ein späteres Datum, aber immer noch innerhalb des Rahmens der muthmasslichen Lebensdauer des Petrus, zu gewinnen, eine schonungslose Kritik (Stud. u. Krit. 1865, S. 642 ff. und neuestens in der „Einleitung", vergl. auch Kühl). Entweder ist nach ihm der noch nicht vom Schauplatz abgetretene Paulus einer Einmischung des Petrus in sein Missionsgebiet im Wege, oder es muss das absolute Schweigen des Petrus von dem Schicksal des gefangenen Paulus auffallen, oder Paulus ist wieder frei, dann hat er sich aber ja abermals seinem einstigen Missionsgebiet Kleinasien zugewendet, und es bestand für Petrus vollends keine Veranlassung, nun gerade dorthin zu schreiben, oder Paulus ist gar schon todt, warum sagt denn sein Mitapostel nichts von seinem Martertode? Es ist doch — das tritt aus der Darstellung von Weiss lebendig entgegen — eine sehr künstliche Combination, Petrus habe in Babylon die Nachricht von des Paulus Tod bekommen, daraufhin sich die Freiheit genommen, an die kleinasiatischen, nun verwaisten Gemeinden zu schreiben, diess aber erst, nachdem der erste Eindruck der Trauerbotschaft sich ein wenig verwischt, gethan, ohne nun noch das schmerzliche Ereigniss zu berühren; dann sei er auch noch nach Rom gereist und habe dort ebenfalls unter Nero den Märtyrertod erlitten. Um solche Anstrengungen des Combinationsvermögens zu rechtfertigen, ist doch wahrlich das Motiv dieser Zurechtlegung, den Petrus ja nicht in das Missionsgebiet des Paulus bei Lebzeiten desselben „eingreifen" zu lassen, nicht triftig genug, zumal da sich ja aus der Adresse ergiebt, dass zum mindesten nur sehr mittelbar eine grosse Zahl jener Gemeinden zu des Paulus Missionsgebiet gehörte, während in Wahrheit über die Evangelisation wohl der Mehrzahl derselben gar nichts bekannt und Alles der Muthmassung anheimgegeben ist. Vergl. darüber Hofmann (S. 215), der aber dann im Weiteren in seinen Vermuthungen auch wieder viel zu weit geht, worüber später; auch Gess, a. a. O., S. 389. Anders v. Soden, a. a. O., S. 482. Aber einen Besuch und ein längeres Verweilen des Petrus auf paulinischem Missionsgebiet hält doch auch letzterer nicht für undenkbar (S. 503) von der Zeit an, da Paulus gefangen genommen war (!). Und er gerade betont ja den Charakter des Briefes als eines Mahnschreibens so bestimmt (S. 461). Ist denn die Absendung eines solchen Einmischung in eine

Digitized by Google

fremde Evangelisation, Wortbruch?? (S. 482). — Ueberdiess berechtigt nichts zu der Annahme, dass Petrus immer so genau über das Ergehen und den Aufenthaltsort des Paulus unterrichtet gewesen, zumal wenn er im fernen Osten war; endlich lässt die vielleicht durch Leop. v. Ranke's Urtheil (Weltgeschichte, Bd. III, 1, S. 192) wieder zu grösserem Ansehen gelangende Annahme, Paulus sei aus der ersten Gefangenschaft frei geworden, auch Raum für eine spanische Reise, wie denn Clemens Romanus, sei es nach sicheren Nachrichten, sei es nach individuellen Schlüssen aus Röm. 15, 24 (Hausrath) auf eine solche anzuspielen scheint. Den Vielen, die unter *τέρμα τῆς δύσεως* Rom verstehen, ist zwar neuestens auch Bryennios beigetreten, a. a. O., p. 14. Es liegt aber für Weiss im Interesse der Vertheidigung seiner Zeitbestimmung, das Postulat, Petrus habe unter keinen Umständen in das Missionsgebiet seines Mitapostels sich einmischen dürfen, möglichst zu urgiren und von da aus alle Möglichkeit, ein späteres Datum vor dem muthmasslichen Tode des Petrus für die Abfassung des Briefes wahrscheinlich zu machen, abzuschneiden, zu allermeist auch die Annahme einer Abfassung desselben in Rom, sei's vor, sei's nach dem Tode des Paulus ad absurdum zu führen, indem vor dem Tode der Brief ein unerklärlicher Uebergriff, nachher das Schweigen von des Paulus Ende ein ungelöstes Räthsel wäre. Allein aus Allem, was uns auffallend ist, eine Unmöglichkeit zu machen, führt zu ganz subjektiven und willkürlichen Geschichtskonstruktionen. Wie viel müssten wir über des Petrus und Paulus Individualität und fortdauernde wechselseitige Beziehungen, endlich über ihre Stellung zu den Gemeinden und namentlich wiederum über das Verhältniss der in der Adresse genannten Gemeinden zu ihnen wissen, um uns ein sicheres Urtheil bilden zu können.[1])

Doch Weiss glaubt noch ein grösseres Hinderniss zu kennen, das es verbiete, den Brief in die Zeit der Gefangenschaft oder überhaupt der letzten Jahre des Paulus zu verlegen: nämlich die judaistischen Irrlehren, die damals nach dem Epheser- und Colosserbrief und nach den Pastoralbriefen die kleinasiatische Christenheit aufregten und verwirrten, und die Petrus nicht hätte dürfen unberücksichtigt lassen (!). Allein ein alter Mann[2]) verliert den Ueber-

[1]) Was weiss man z. B. von Beziehungen zwischen Petrus und Silas? Haben sie nicht — vorausgesetzt, dass nicht die Alt-Tübinger-Kritik Recht habe — ihren einzigen historischen Anhaltspunkt an unserm Briefe? Wie solch eine einzelne Notiz auf eine geschichtliche Spur führen kann, auf die man sonst niemals käme, so kann umgekehrt auch ein einzelner, nirgends überlieferter Umstand einer Sache eine Wendung gegeben haben, auf die man auch durch die kunstreichsten Combinationen nicht kommen wird. Es fehlen eben die Voraussetzungen des Wissens.

[2]) Vergl. Schenkel, a. a. O., S. 51: Petrus muss damals hochbe-

Digitized by Google

blick über solche verwickelte Verhältnisse und lässt sich nicht mehr gern in neuaufgetauchte Streitfragen ein. Nicht Subtilitäten, sondern Hauptsachen immer und immer wieder zu treiben und einzuschärfen, wird ihm Bedürfniss. Was er von der Nothlage der kleinasiatischen Christen gehört, hat überdiess seine volle Theilnahme und beschäftigt ihn ganz. Vielleicht haben auch die Feindseligkeiten von „denen, die draussen sind", jene innergemeindlichen Streitigkeiten in den Hintergrund gedrängt, und die Gottessprache der Prüfungen, in denen nur der lebendige Glaube Stand hielt, hatte jenes aus fürwitzigen Grübeleien und selbsterwähltem Heiligungseifer hervorgegangene und hieraus Nahrung ziehende Wirrsal für einstweilen wenigstens einigermassen abgeklärt. Eine leise Anspielung auf den Judaismus möchte übrigens 3, 21 in dem „οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου etc. doch zu finden sein. Vergl. auch m. Comm. zu 1, 12 u. 3, 22, bes. S. 52 oben. So ist denn auch diese von Weiss so stark betonte Schwierigkeit zu heben; und nicht wird es gelingen, die Möglichkeit einer Abfassung des Briefes durch Petrus, auch bei späterem Datum, auszuschliessen, ebenso wenig aber allerdings ihr im Leben des Petrus einen gesicherten Ort anzuweisen und dadurch andere Anschauungen, die entweder früher hinauf oder später herab, auch über die muthmassliche Lebensgrenze heruntergehen, unmöglich zu machen. Bedenkt man nämlich vollends noch, in wie viel grösseres Dunkel der Ausgang des Petrus verglichen mit dem des Paulus gehüllt ist, so wird der nicht näher bestimmbaren Möglichkeiten noch mehr, und es ist von der Untersuchung der geschichtlichen Verhältnisse aus lediglich keine Gewissheit in der Frage zu gewinnen, ob der Brief ächt sei oder unächt, unmittelbar oder nur mittelbar petrinisch.

Einen Schritt weiter dürfte uns eine Erörterung des Briefschlusses führen. Alle Bemühungen, diesen Schluss mit seinen Räthseln für die Ausmittelung der Abfassungsverhältnisse auszubeuten, wären freilich vergeblich, wenn man mit Harnack (Lehre der zwölf Apostel, S. 106 ff.) annehmen wollte, die sogen. katholischen Briefe seien ursprünglich Schreiben an die ganze Christenheit gewesen, herrührend aus den Kreisen der „Apostel, Propheten und Lehrer"; die Eingänge und Schlüsse aber mit ihren Apostel- oder Apostelschülernamen und mit ihren mehr oder weniger deutlichen persönlichen Anspielungen seien Zusätze aus einer späteren Zeit, wo das Dahingeschwundensein des Bewusstseins, unmittelbar vom Geist erleuchtete und daher durch ihre Erzeugnisse sich selbst legi-

---

tagt gewesen sein, als dieser Brief unter seinem Namen etc. Darum bezeichnet er sich auch als „Mitältester" in der Ermahnung an die Aeltesten (?). Ein Vorgefühl des nahen Todes liegt in der Bemerkung, dass er der künftigen Herrlichkeit bereits theilhaftig sei.

Digitized by Google

timirende Lehrer zu haben, das Bedürfniss nach apostolischer Autorisation wachrief und damit die klassische Zeit der Fiktionen herbeiführte. Bei dieser Annahme erkläre sich Beides: die Unvollziehbarkeit der durch jene schriftstellerische Einkleidung beabsichtigten Vorstellung von den Abfassungsverhältnissen und der die Annahme einer Fiktion ausschliessende, unbefangene Inhalt dieser Schriften. Das heisst freilich den Knoten zerhauen und wird wissenschaftlich erst zulässig sein, wenn alle Lösungsversuche endgültig scheitern. Auch müsste bei dieser Annahme auffallen, dass der Text des 1. Johannesbriefes intakt geblieben; und noch auf eine weitere Unwahrscheinlichkeit macht Holtzmann, Einleit., S. 145, A. 2, aufmerksam: es wäre nämlich kaum vorstellbar, wie alle ungeänderten Handschriften unterdrückt worden. — Endlich liesse sich bei späterer Hinzufügung des Schlusses zum angedeuteten Zweck das mystisch-allegorische *ἐν Βαβυλῶνι*, das alsdann jedenfalls auf Rom bezogen werden müsste, viel weniger leicht begreifen. Oder soll der Gruss der *σ. ε. B.* zum Kern des Briefes gehören? Es bleibt daher Pflicht, den nun zu machenden Versuch, den Schluss als Bestandtheil des Briefes zu erklären, immer wieder zu erneuern, auch auf die Gefahr hin, dass er auf einer falschen Voraussetzung beruhe. — Jedenfalls aber dürfte bei der Harnack'schen Annahme einer erst nachträglichen, äusserlich im Interesse der Autorisirung und Canonisirung angehängten literarischen Einkleidung das Räthsel sich befriedigender lösen als bei der Unterschiebungshypothese, weil bei dieser — bei Verwerfung des Tendenziösen — der zureichende Grund, bei Behauptung desselben die christliche *ἁπλότης* vermisst wird, in beiden Fällen überdiess auch die harmonische, consequente, resp. kluge Durchführung der Fiktion in der Gesammthaltung des Schreibens. — Zu erinnern ist übrigens, dass da, wo der Brief zum ersten Mal sicher citirt ist (bei Polykarp), er auch schon als petrinisch bekannt gewesen zu sein scheint, indem ein Citat aus ihm unmittelbar mit einem solchen aus petrinischer Rede in Act. verknüpft ist, s. Polyc. I, 2. 3 (gegen Harnack, Dogmengesch. I, 696), man müsste denn annehmen, diese Verknüpfung habe später Veranlassung gegeben, den Brief zu einem petrinischen zu machen. — Für Erklärung der Harnack'schen Einkleidung würde sich zwar direkt Act. 15 darbieten mit dem die paulinische Lehre und die Gleichstellung der Heidenchristen in Absicht auf den Heilsweg vertretenden Petrus und dem durch Silas übermittelten Brief an die Heidenchristen. Aber mit Bezug auf den Briefinhalt selbst ist anderseits von Interesse Harnack's Bemerkung (Th. L. Z. 1886, No. 24, S. 557): „Das gewiss sehr alte Schriftstück aus dem 1. Jahrh. auszuweisen, liegt m. E. nicht der geringste Grund vor. Unmöglich kann man endlich mit Harnack auffallend finden, dass der Polycarpusbrief, sofern er den Brief, den er so reichlich benützt, als petrinisch kenne, den Verfasser nicht mit Namen an-



Digitized by Google

führe (Theol. Liter. Ztg. 1887, No. 10, S. 218), während er doch den Paulus nenne (übr. in kritisch nicht unangefochtenen Stellen), denn weder der Clemens- noch der Polykarpusbrief nennt den letzteren in blossem Citat, sondern allemal wegen persönlicher Beziehungen zu den betreffenden Gemeinden, an welche die Briefe gerichtet sind. Ein Citiren in Form blossen Einflechtens der Worte ohne Verweisung auf den Autor war wenigstens, wo es nicht Schriftcitate galt, das Gewöhnliche (vergl. die vielen Anklänge auch an Paulus bei Clemens).

So berechtigen denn also die Daten der historischen Bezeugung des Briefes keineswegs zu einem ernstlichen Zweifel, ob Anfang und Schluss ihm ursprünglich angehört, und überheben uns mithin einer Untersuchung des letzteren nicht. In die apostolische Zeit noch weist, wenn man die Fiktion der Tendenzkritik, die auf eine petropaulinische Union hindeuten soll, fallen lässt, die Nennung des Markus (5, 13), dessen Beziehungen zu den Christen Kleinasiens an Col. 4, 10 und 2. Tim. 4, 11 einen Anhaltspunkt haben, und dessen nahes Verhältniss zu Petrus Gegenstand uralter, gewiss von unserem Brief unabhängiger Ueberlieferung ist. Ohne eine solche Ueberlieferung wäre zumal die bei Unächterklärung des Briefes alsdann anzunehmende Einflechtung eines Grusses von Markus an die Leser durch einen Falsarius, vielleicht erst des zweiten Jahrhunderts, nicht zu erklären, da ein solcher für seine Fiktion ohne Berufung auf etwas Traditionelles Glauben zu finden nicht hätte hoffen dürfen. So setzt denn auch Baur (a. a. O., S. 237) jene Ueberlieferung folgerichtig als Grundlage voraus; zu ihr gehört nach ihm auch der von Clemens Alex. als auf sehr alter Tradition beruhend bezeichnete, römische Aufenthalt des Petrus, den der mystische Name: Babylon (5, 13) = Rom als schon verbreitete Sage voraussetzen soll, von dem indessen Papias da, wo er von dem Verhältniss des Markus zu Petrus redet[1]), nichts sagt. In der That

[1]) Bei Euseb. K. G. III, 39, 15. Auch Clem. Alex. lässt sich zwar als Zeuge für den römischen Aufenthalt, nicht aber ebenso sicher, wie gewöhnlich nach Euseb. II, 15 behauptet wird, auch als solcher für die Beziehung von Babylon auf Rom anführen (vergl. Eus. VI, 14, 5—7, dazu Weiss, Stud. u. Krit. 1866, S. 285, A.). Denn wenn er auch in den Adumbrationen, die Uebersetzung der Hypotyposen sein sollen, 1. Petr. commentirt und am Schluss die Predigt des Petrus in Rom in Begleitschaft des Markus und die Abfassung eines Evangeliums durch den letztern erwähnt, so knüpft er diese Notiz lediglich an an die Worte: Salutat vos Marcus, filius meus, während er über ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή gar nichts bemerkt. Dass er darunter die römische Gemeinde verstanden, hält Zahn (Forschungen zur Gesch. des nt. Can. III, 102 f.) darum nicht für wahrscheinlich, weil die Art, wie er einer wohl von ihm vorgefundenen (?) Adresse des 2. Johannesbriefes (πρὸς Πάρθους [παρθένους] ad virgines) in den nämlichen Adrumbationen Erwähnung thut: „Scripta est ad quandam Babyloniam, Electam nomine“ trotz des Missverständ-

Digitized by Google

muss, soll Babylon Rom bedeuten, der von der Kritik angenommene Falsarius auch für diese Ortsbestimmung einen Anhaltspunkt in der Ueberlieferung gehabt haben. Dann ist aber zufolge dieser frühesten Spur ihres Vorhandenseins diese Ueberlieferung so alt, dass dadurch ihr Gewicht um ein Bedeutendes erhöht wird, und dass man noch um einen Schritt weiter gehen und fragen kann: Haben wir in unserer Stelle nicht eine Kundgebung aus jenem römischen Aufenthalt des Petrus selbst, nicht bloss die älteste Spur der Ueberlieferung von demselben?[1]) Will man diesen Folgerungen entgehen, so muss man unter Babylon das wirkliche verstehen. Daher wohl das frühere Schwanken von Holtzmann (im Bibellex. a. a. O., S. 488), der den römischen Aufenthalt des Petrus verwirft, und der nun auch dort die Deutung von Babylon = Rom abzulehnen geneigt ist, weil er wohl fühlt, ein wie schweres Gewicht dieselbe zu Gunsten von jenem in die Wagschale werfen würde: „Es würde an dieser Stelle die älteste Spur dieses römischen Aufenthaltes vorliegen, — dann aber freilich auch sofort im Gefolge einer Fälschung" — was uns erst noch zu beweisen wäre! — und ausserdem auch noch in einer mysteriösen Verhüllung, die darauf hinweist, dass der Verfasser des Briefes im Bewusstsein seiner

---

nisses, indem *ἐκλεκτῇ* (2. Joh. 1) doch unmöglich Eigenname sein kann, wohl keinen Zweifel lasse, Clemens habe dabei an die auch am Schluss von 1. Petr. genannte *ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή* gedacht und dem Wortsinn nach darunter jedenfalls eine gewisse (wohl besonders angesehene) babylonische Christin verstanden, dem geistlichen Sinn nach aber überhaupt die Kirche als mystische Person; er setzt nämlich hinzu: significat autem electionem ecclesiae sanctae, verwerthet also nur das electam für seine allegorische Auslegung, nicht das Babyloniam. Es fielen alsdann die sonst allerdings ins Gewicht fallenden Zeugnisse des Papias und Clem. Alex. für Babylon = Rom weg. Anderseits ist durch Clemens Alex. wenigstens die Nachricht von dem gemeinsamen Wirken des Petrus und Markus in Rom nicht erst unserem Briefschluss entnommen, wie derselbe auch selber deutlich sagt (bei Eus. h. e. VI, 14, 5). — Allein Zahn steht mit jener Annahme allein, und wahrscheinlicher ist immerhin bei Clemens die Deutung von Babylon auf das durch die Tradition dargebotene Rom; vergl. meinen Comm., S. 229, auch Seufert, Ztschr. für w. Th. 1885, S. 149.

[1]) Baur freilich sieht darin, dass der Verfasser, gestützt auf die Sage von des Petrus römischem Aufenthalt, den Brief von Babylon = Rom hat ausgehen lassen, keinen Beweis, dass Petrus wirklich in Rom gewesen sein muss, sondern nur eben einen Wink, dass der Brief in eine Zeit gehört, in welcher sich die Sage von einem römischen Aufenthalt des Petrus schon gebildet hatte. Soll nun etwa dem zulieb eine möglichst späte Abfassungszeit angenommen werden, sodass dann wieder andere Verhältnisse unerklärlich werden? Wenn ein Falsator eine ungegründete und doch allgemein verbreitete Sage vom röm. Aufenthalt des Petrus benützt hätte, so müsste diess dann auch sicherlich später geschehen sein, als der Brief sonst geschrieben zu sein den Eindruck macht. Vergl. die Bemerkung Hilgenfeld's, unten S. 270, Anm. 1.

Digitized by Google

Zeitgenossen dafür noch nicht Anhaltspunkte genug fand, um sicherer auftreten zu können. Gewiss die allerunwahrscheinlichste Erklärung dieser mysteriösen Verhüllung! — Wenn nun aber a. a. O. Holtzmann einerseits die Unächtheit behauptet, anderseits 5, 13 das wirkliche Babylon verstehen will, so ist absolut unerfindlich, wie ein Falsarius dazu gekommen wäre, ohne irgend welchen nachweislichen Anhaltspunkt in der Ueberlieferung den Petrus nach Babylon zu verlegen. Petrus musste dann wirklih dort gewesen und also den Brief selber geschrieben oder veranlasst haben. Denn wenn Holtzmann, a. a. O., S. 488 (nach Lipsius) 1. Petr. 5, 13 als Hinweis darauf betrachten will, dass man noch zur Zeit der Abfassung des Briefes den Petrus sich als im fernen Orient wirkend dachte, so heisst diess doch nicht-existirende Traditionen willkürlich erfinden.[1]) Die Babylon-Sage müsste dann also bis zu den Zeiten des Pseudonymus sich erhalten haben, hernach aber spurlos verschwunden und der Rom-Sage gewichen sein.[2])

[1]) Oder soll die Art, wie Clemens Rom. (ad Cor. c. 5.) den „sowohl im Osten als im Westen missionirenden Paulus, der die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt und bis an das τέρμα τῆς δύσεως gekommen", dem Petrus gegenüberstellt, ein die Tradition belegendes uraltes Zeugniss sein, allerdings ein Zeugniss, dass speziell mit Bezug auf Babylon im Stich lässt? — Merkwürdig ist, aus dem aus Keim's handschriftlichem Nachlass herausgegebenen Werk: „Rom und das Christenthum" zu ersehen, wie dieser Forscher mit der gleichen Assurance zu verschiedenen Zeiten 1. Clem. als Zeugen für und gegen das römische Martyrium angerufen hat (S. 189 f.). Wollte man mit den meisten neueren Kritikern 1. Petr. in Rom in der Zeitnähe von 1. Clem. entstanden sein lassen, so könnte man dann jedenfalls nicht 1. Clem. als ein Zeugniss gegen den römischen Aufenthalt, resp. Tod des Petrus auffassen; oder man müsste dann mit Harnack annehmen, der Briefschluss sei erst nachträglich angehängt. 1. Petr. jedoch erheblich später zu setzen, geht aus andern Gründen nicht an. Vrgl. d. Anm. S. 269. Hilgenfeld scheint uns unter Voraussetzung, dass Babylon auf Rom zu deuten sei, vollkommen richtig zu bemerken: „Petrus als der Apostel Roms ist nun einmal die Voraussetzung dieses Schreibens" (Einleitung, S. 640). Und ganz konsequent lehnt Lipsius, der den römischen Aufenthalt bestreitet, auch die Deutung von Babylon auf Rom ab (gegen Seufert, a. a. O., S. 155).

[2]) Hingegen möchten wir nicht mit v. Soden a. a. O., S. 477 behaupten, es spreche gegen Babylon als wirklichen Aufenthalts- und Schreibort des Apostels mit der grössten Sicherheit das völlige Schweigen jeder Spur von einer Tradition, die den Petrus nach Babylon versetzte. Er kann vorübergehend dort gewesen sein, sodass die Kunde von seinem Aufenthalt sich nicht auf die Folgezeit fortpflanzte. Anders ist es, wenn ein Falsarius den Abfassungsort nach Babylon verlegte. Diesem hätte eine feste, schon durch Jahrzehnde hindurch forterhaltene Tradition vorliegen müssen, und einer solchen hätte es dann gewiss auch nicht an Zähigkeit gefehlt; sie wäre schwerlich ganz spurlos verschwunden. Lipsius (Jahrb. für protest. Theol. 1876, S. 576) hat die Spur einer solchen, nachher durch die Petrus-Romsage verdrängten Tradition in einer judenchristlichen Legende, die den Namensvetter des Simon Petrus, den Apostel Simon Cananites, nach Babylon verlege, ver-

Digitized by Google

Die Sache steht vielmehr so: Entweder ist Babylon das wirkliche, dann erscheint eine Falsation als unmöglich; oder es ist Rom, dann hat an der Stelle der römische Aufenthalt des Petrus eine Hauptstütze.[1]) Weisen uns nun andere Merkmale in die apostolische Zeit, so kann, wenn Petrus wirklich in Rom war, der Brief auch von ihm dort geschrieben oder veranlasst sein.

An solchen Merkmalen nun fehlt es u. E. nicht. Ein Gruss des Markus an jene Gemeinden hat doch wohl nur in jener früheren Zeit, da Markus noch lebte und wirkte, Sinn, und ein wirkliches Verhältniss des Markus zu den Lesern, das den wirklichen Gruss erklärt, hat dann allerdings an Col. 4, 10 und 2. Tim. 4, 11 eine Stütze, während, dass in diesen überdiess kritisch angefochtenen Stellen von einer Reise des Markus nach Kleinasien, die er aber im Auftrag des Paulus unternommen zu haben scheint (Col. 4, 10, vergl. Ewald, Sendschr. des Paulus, 466), und von einem Aufenthalt desselben in Kleinasien, von woher er aber von Paulus wieder zu sich berufen wurde (2. Tim. 4, 11), die Rede ist, doch kaum einen Falsator, auch wenn ihm die Stellen bekannt waren, veranlassen konnte, den Petrus an die Kleinasiaten einen Gruss von Markus bestellen zu lassen, und während jene Erwähnung ebensowenig den Markus den Kleinasiaten einer späteren Generation näher rücken und es ihnen für sich allein schon erklären konnte, dass Markus sie in einem Briefe des Petrus grüssen liess. Ein Verhältniss desselben zu ihrer Kirche müsste vielmehr durch die Ueberlieferung nachdrücklich bezeugt sein, um seinen Namen für sie noch so viel später zu einer Autorität zu machen. — Und warum sollte das geistliche Sohnesverhältniss des Markus zu Petrus, das auch für die Kritik auf einer unserm Brief vorausgehenden Tradition beruhen musste, nicht ebenso wirklich bestanden haben, also dass wir in der durch Papias bezeugten Ueberlieferung eine wahrhafte Kunde aus der apostolischen Zeit und in unserer Briefstelle das früheste schriftliche Dokument davon hätten? An der Historizität der Ueberlieferung zu zweifeln ist wenigstens kein Grund vorhanden, wie denn auch Holtzmann trotz seiner kritischen Stellung zu derselben schliesslich doch von andern Erwägungen und Beobachtungen aus zu einem ihre gute Beglaubigung bestätigenden Resultat kommt (im Bibellexikon, Art. Markus). Nur im Vorbei-

---

muthet. So erhielte man „ein bisher nicht verwerthetes, indirektes Zeugniss für die babylonische Wirksamkeit des Simon Petrus". Vergl. jedoch Seufert, a. a. O., S. 150.

[1]) Holtzmann scheint sich nun schliesslich (Einleitung in's N. T., S. 521) für die Beziehung von Babylon auf Rom entschieden zu haben, doch ohne den römischen Aufenthalt des Petrus zu bejahen. Hingegen setzt er jetzt den Brief noch später: unter Hadrian.

Digitized by Google

gehen sei angedeutet, welche hohe Bedeutung diese Beziehungen des Marcus zu Petrus, zusammengehalten mit Col. 4, 10 u. 11, für die Beurtheilung des definitiven Verhältnisses zwischen Paulus und Petrus haben; und Beziehungen zwischen Petrus und Silas sind alsdann um nichts unwahrscheinlicher. — Dass vollends die Nennung des Silas 5, 12 bei der Annahme eines Falsifikats, das sich doch durch seinen Inhalt nicht als Tendenzschreiben zu erkennen giebt, unerklärt bleibt, und dass wir also auch von dieser Seite her von der Fiktion zur Wirklichkeit und damit in die apostolische Zeit uns gewiesen sehen, wurde oben schon gezeigt. Denn wie hätte ein Dritter, ohne Tendenzschriftsteller zu sein, daran denken können, den Petrus und den Gehülfen des Paulus ohne irgend welchen nachweislichen Anhaltspunkt in der Tradition mit einander in solche Verbindung zu bringen?[1])

Wenn nun aber 5, 13 „Markus, mein Sohn" selbst für den Fall, dass der Verfasser ein Falsator wäre, auf alter Ueberlieferung beruhen müsste, wenn ferner vom römischen Aufenthalt des Petrus (vorausgesetzt dass Babylon Rom bedeutet) das Nämliche gilt, wenn mithin wohl im Wesentlichen eben dieselbe Ueberlieferung, wie sie durch Clemens Alex. bezeugt ist (Petrus und Markus in Rom) als Grundlage unserer Stelle auch bei späterem Ursprung unseres Briefes sich bestätigen würde, also dass durch diese Uebereinstimmung jene Voraussetzung, Babylon bedeute Rom, an Wahrscheinlichkeit gewänne, so wäre dann für die Bestimmung der Abfassungszeit als terminus a quo die neronische Verfolgung angezeigt. Denn dass vorher schon Rom mit dem Namen Babylon bezeichnet wurde, ist nicht zu erweisen.[2]) Auch abgesehen davon verursacht es Schwierigkeit, diese apokalyptische Bezeichnung in einem Briefschluss als Benen-

---

[1]) Charakteristisch ist, wie sogar v. Soden (a. a. O., S. 502, Schluss) trotz seiner Zeitbestimmung theils durch die beifällige Erwähnung der Vermuthung Hofmann's, „dass Petrus wie vordem Paulus von Antiochia aus, wo ihn die Sage geweilt haben lässt, durch Kleinasien nach Ephesus und so nach Rom gereist sei, so dass er einem Theil der Gemeinden, denen der Brief gilt, persönlich bekannt, vielleicht da oder dort längere Zeit geweilt hatte", theils durch die Hypothese, dass Silas unter Domitian den Brief geschrieben auf Grund seiner einstigen nahen Beziehungen zu Petrus wie zu den kleinasiatischen Lesern, oder, sofern diess nicht einleuchte, durch den Hinweis darauf, dass die Nennung des Silas wie des Markus, durch deren persönliche Bekanntschaft mit einem Theil jener Gemeinden veranlasst, dem Brief leichten und willkommenen Eingang verschaffen sollte, wie v. Soden durch all das gleichwohl ein wirklich geschichtliches Verständniss des Briefschlusses, freilich, wie wir noch zeigen werden, in einer mit seiner Zeitbestimmung wohl kaum vereinbaren Weise anstrebt.

[2]) Man beruft sich etwa auf die Sibyllinen, wo V, 153 Rom als das neue Babel erscheine. Aber das 5. Buch ist, wenn auch jüdisch, doch kaum älter als die Apocal. Joh. Cf. Schürer, neut. Zeitgesch. S. 516.

Digitized by Google

nung der grüssenden Gemeinde sich zurechtzulegen. Diese Unzukömmlichkeit allein ist in den Augen vieler Forscher Grund genug, gar nicht an Rom, sondern an das eigentliche Babylon zu denken. Wenn man aber auf der andern Seite bedenkt, dass *συνεκλεκτή* in 5, 13 den *ἐκλεκτοῖς* 1, 1 entspricht, und dass diess *ἐκλεκτοῖς* mit einer nach den meisten Auslegern bildlich zu nehmenden Näherbestimmung, nämlich mit *παρεπιδήμοις*, verbunden ist, so könnte, ebenso wie diese letztere, das zu *ἡ συνεκλεκτή* gehörige *ἐν Βαβυλῶνι* auch in den Kreis jener bildlichen Anschauung hineingehören und, an das einstige Babel, in dessen Länder vor Zeiten Israel war zerstreut worden, erinnernd, sich auf das Centrum der jetzigen Fremde des Gottesvolkes, in die dasselbe zerstreut ist, beziehen — eine Auffassung, die namentlich bei Solchen beliebt ist, die auch *διασπορᾶς* in der Adresse metaphorisch verstehen. Die Heimath ist droben, die Fremde ist diese Welt, ihr Centrum ist Rom. Sieffert (a. a. O., S. 534) erinnert, dass einer Schrift, die so vielfache Bezüge auf das Buch Jesaja enthalte, eine entsprechende Bezeichnung des Centrums des Weltreiches (vergl. Jes. 47, 1) nicht fern gelegen. Doch hat diese Anschauung erst dann Hände und Füsse, wenn Rom schon zu der Gottesgemeinde in ein ähnliches Verhältniss der Feindseligkeit getreten ist wie einst Babel zu Israel. Denn es ist nicht recht klar, wie früher schon die Stadt, die allerdings das politische Centrum der für die Christen den Charakter der Fremde an sich tragenden Welt war, mit dem Namen jenes alten Babylon bezeichnet werden konnte, das einst doch als Sitz der feindlichen, die Zerstreuung verursacht habenden Weltmacht der Mittelpunkt von Israels Exil gewesen. Nimmt man mit dieser Erwägung die allerdings von Hofmann ignorirte Beispiellosigkeit einer früheren Bezeichnung Rom's als „Babylon" zusammen (vergl. v. Soden a. a. O., S. 478), so wird man sagen müssen: Ist der Brief von Rom aus geschrieben, so ist die neronische Verfolgung terminus a quo. Dann fallen aber dahin all die sinnreichen Vermuthungen Hofmann's (S. 213), wie Petrus kurz nach der Freilassung des Paulus mit irenischen und conciliatorischen Absichten nach Rom gekommen, unterwegs in Kleinasien den nach Col. 4, 10 dorthin gereisten, ebenfalls zu den wenigen Paulusfreunden aus der Beschneidung gehörigen Markus — der aber später nach 2. Tim. 4, 11 wieder in Kleinasien ist!! — mitgenommen, dann an die auf der Durchreise ihm bekannt gewordenen kleinasiatischen Gemeinden geschrieben und dabei ihnen nun sehr natürlicher Weise auch einen Gruss des Markus ausgerichtet. Diesen Combinationen fehlen doch die sicheren historischen Data einer Reise durch Kleinasien nach Rom, und es lässt sich das Missliche dieses Mangels nicht dadurch beseitigen, dass es dann allerdings möglich wäre, dasjenige, was uns von des Markus beabsichtigter Reise nach Kleinasien, dann wieder von seinem Zusammen-

Digitized by Google

sein mit Petrus bei der Abfassung des Briefes in Rom und endlich von seiner, trotz der Antipathieen der meisten andern Judenchristen gegen Paulus, diesem wohlwollenden Gesinnung bekannt ist, mit jener vermutheten Reise des Petrus und ihrem angeblichen Zweck zu combiniren. Wie Petrus dazu kam, an die kleinasiatischen Gemeinden zu schreiben, kann nicht mehr aufgeklärt werden, indem sich alle möglichen Veranlassungen vermuthen lassen. Auch hier ist es ungehörig, etwas auffallend zu finden, was seinen Grund in irgend einem uns unbekannten Umstand haben konnte, und entweder mit Hofmann (a. a. O., S. 212) zu sagen, es sei rein unerfindlich, was Petrus in Babylon „dazu bewegen konnte, an die räumlich weit entfernte und ihm persönlich fremde Christenheit eines so umfassenden und anderseits so bestimmt abgegrenzten Gebietes ohne ersichtlichen Anlass zu schreiben[1]), um dann auf Grund davon jene Hypothese einer Reise durch Kleinasien nach Rom aufzustellen, oder aber — den Fall vorausgesetzt, dass die Nachricht von der neronischen Verfolgung den Petrus noch in Babylon erreichte — mit von Soden (a. a. O., S. 470 oben) zu fragen, warum er gerade an den in der Adresse angegebenen Kreis von Christen und nicht lieber nach Rom, wo der Schrecken am grössten sein musste, sein tröstendes Mahnschreiben richtete. Auf solche sogenannten Unwahrscheinlichkeiten und Unbegreiflichkeiten, welche den Untergrund zu Schlüssen und Hypothesen weitgehendster Art abgeben müssen, trifft der Wahrspruch Ranke's zu: „Die neuere Forschung leidet an dem Fehler, mehr wissen zu wollen, als man weiss und wissen kann." (Weltgesch., Bd. III, 1, S. 187 f., Anm.)

Während Hofmann, der den Brief von Rom aus vor der neronischen Verfolgung geschrieben sein lässt, das Bedenken, das sich alsdann gegen die Bezeichnung Rom's als des „Babylon" erhebt, einfach ignorirt, anderseits dann aber, um ein anderes, keineswegs so gewichtiges Bedenken zu überwinden, die kühne Hypothese von einer Reise des Petrus durch Kleinasien nach Rom, zu einer bestimmten Zeit ausgeführt, aufbaut, müssen wir hingegen für die Voraussetzung, dass Babylon Rom bedeute, an jenem oben erwähnten terminus a quo für die Abfassungszeit des Briefes festhalten und können uns nur so mit der Anticipation Godet's befreunden, dass „Petrus im Geist bereits die Verfolgungsdekrete ausgehen sehe, welche bald in alle Provinzen des Reiches gelangen werden" (Bibelstudien, Neu. Test., S. 155, deutsche Ausgabe). Die Mystifikation sowie das Fehlen aller näheren Notizen über die Umgebung und die Verhältnisse des Schreibenden dürfte dann vielleicht auf Vor-

[1]) Keil vermuthet, Petrus sei durch Nachrichten, die ihm Markus aus Kleinasien brachte, dazu veranlasst worden, und der Zeitpunkt des Schreibens falle kurz vor oder nach Freilassung des Paulus aus der ersten Haft.

Digitized by Google

sicht zurückzuführen sein. So auch von Soden, a. a. O., S. 473, indem er besonders an die Delatorenwirthschaft unter Domitian und an die Censur, der nach Aubé auch die Briefe unterlagen, denkt. Man kann schon früher hieran denken. Es behält indessen immer etwas Auffallendes, dass in einem Briefe, der so unbefangen Pflicht und Beruf der Obrigkeit betont und anerkennt (2, 14), der Sitz dieser Obrigkeit gerade mit dem Namen des einstigen Sitzes der gottfeindlichen Weltmacht, d. h. Babylons, bezeichnet sein soll. Hingegen ist es dann doch auch wieder zu weit gegangen, wenn Gess (der das wirkliche Babylon als Abfassungsort ansieht) bemerkt (a. a. O., S. 392 u.): So gewiss Röm. 13, 1 ff., muss auch 1. Petr. 2, 14 noch vor Nero's Wüthen, also zu Lebzeiten Petri, geschrieben sein. Er hätte wohl richtiger gesagt: Es kann nicht unter dem unmittelbaren Eindruck der neronischen Greuel geschrieben sein. Dass sonst eine solche (die Christen ehrende) Sprache in Betreff der Obrigkeit nachher wie vorher geführt wurde, dafür ist Beweis das schöne Gebet am Schluss des 1. Clemensbriefes, zum ersten Mal veröffentlicht von dem Erzbischof Bryennios v. Serres in seiner Ausgabe der Clementin. Briefe, Konstantinopel 1875.

Prüfen wir nun, wie sich die Aechtheitsfrage bei der einen und bei der andern Annahme betreffend *Βαβυλών* gestaltet! Hätte der Märtyrertod des Petrus in Rom ein ebenso altes Zeugniss für sich wie — wenn Babylon Rom bedeutet — sein römischer Aufenthalt, und wäre vollends über den Zeitpunkt desselben etwas Gewisses überliefert[1]), so wäre für die unmittelbare Abfassung durch

[1]) Weder über Ort noch Zeit spricht sich bekanntlich Clem. Rom. ad Cor. c. 5 aus, während allerdings Weizsäcker neuestens namentlich auf sein Zeugniss hin das römische Martyrium aufrecht hält (Apost. Zeitalter, S. 484 f.); über die Zeit Dionys. v. Cor. um 170 auch nicht so apodiktisch, dass daraus buchstäbliche Gleichzeitigkeit mit dem Tod des Paulus erschlossen werden müsste (*τὸν αὐτὸν καιρόν*), vergl. Weiss, Stud. u. Krit. 1866, S. 286, über den Ort allgemein, indem er nur Italien nennt; das Zeugniss ist indessen verflochten mit der wohl grundlosen, aus Missverstand hervorgegangenen Sage, Petrus habe mit Paulus die korinthische Gemeinde gepflanzt. (Ein vorübergehender Aufenthalt freilich des Petrus in Korinth ist nicht so unwahrscheinlich, wenn man die Art, wie Paulus im 1. Korintherbrief sich auf diesen Mitapostel, der in Korinth eine Partei hatte, bezieht, näher berücksichtigt. Cf. Harnack, Dogmengesch. I, S. 109, Anm. 2. Weiss, Einleit. S. 421, Anm. 1. S. 196 f., Anm. 2). Hingegen lässt sich das früher von Keim (Rom und das Christenthum, S. 189, Anm. 1) stark urgirte Zeugniss der Apoc. (18, 20 „*καὶ οἱ ἀπόστολοι*“) sicher nicht zu Gunsten des römischen Martyriums des Petrus anführen. In „Aus dem Urchristenthum“, S. 50 nur noch schwankend: Apoc. 18, 20 zeigt eine Mehrheit von unmittelbaren oder mittelbaren Märtyrern Roms (cf. 18, 24. 2, 13. 11, 7 ff.), immerhin werden hier und S. 58 Petrus und Paulus noch neben einander genannt mit der Zeitbestimmung: 64 n. Ch. Auf den möglichen weiteren Sinn von *ἀπόστολοι* ist gar nicht reflektirt: „Apo-

Digitized by Google

Petrus der terminus ad quem gegeben, und es würde sich nun fragen, ob dieser mit dem aus der Bezeichnung Roms durch Babylon gewonnenen terminus a quo zusammenfiele, ob also jene unmittelbare Autorschaft des Petrus unmöglich wäre. Weil aber sowohl über das römische Martyrium selbst, als auch besonders über dessen Zeitpunkt nur spätere, theils unsichere, theils unbestimmte Nachrichten existiren, bleibt auch nach der neronischen Verfolgung und dem Tode des Paulus für die Abfassung durch Petrus noch ein Spielraum, selbst wenn man von der unmittelbaren Folgezeit der neronischen Greuel von vorneherein absieht, weil sonst allerdings der Mangel jeder deutlichen Anspielung auf dieselben und auf den Märtyrertod des Paulus schwer zu erklären wäre. Nachher hingegen lässt sich das Schweigen von dem, was in Rom geschehen, und überhaupt von der Lage der grüssenden Gemeinde, ebenso auch die mysteriöse Verhüllung sogar ihres Namens (wenn Babylon Rom bedeutet) etwa auf eine schonende, den Zusammenhang der Christen allerorten mit der durch ihre Leiden in das Licht der Oeffentlichkeit gestellten römischen Gemeinde vor Fernstehenden verbergende Vorsicht zurückführen. Damit fällt dann auch dahin, was von Soden, a. a. O., S. 482, über den Vorwurf der Impietät sagt, den Petrus durch das Schweigen von Paulus nach dessen Tod auf sich geladen hätte. An die Zeit nach dem Tode des Paulus denken denn auch unter den Neuern Hug, Neander, Credner, Wiesinger, Schott, Sieffert, auch Huther, jedoch an Babylon als Abfassungsort festhaltend. — Noch günstiger stellt sich die Abfassungsfrage für die von den meisten Apologeten (aber auch von Bestreitern der Aechtheit wie Hase, Lipsius, Mangold) bis heute thatsächlich vertretene Annahme, dass das wirkliche Babylon gemeint sei, weil alsdann die Vorstellung von einer späteren Combination allen Halt verliert. Neuestens hat zwar Sieffert in seinem Artikel „Petrus“ bei Herzog, Realenc. 2. Aufl., Bd. XI, 534 wieder hauptsächlich den nach Strabo's Bericht ganz verödeten Zustand des alten Babylon als die Beziehung der Notiz auf dieses verhindernden Umstand hervorgehoben. Es ist aber mit Rücksicht auf diesen Einwand schon von Steiger, Comm., S. 22 f. das Nöthige erinnert worden. Ist es auch wahr, dass in den vierziger Jahren die dortige Judenschaft durch ein Blutbad und darauffolgende Auswanderung nach

---

stel sind ein Unicum und wachsen bekanntlich nicht nach.“ (Das scheinen sie dem 1. Clemensbrief zu sein [vergl. 47, 4], aber sonst bei Weitem nicht allen apostolischen und nachapostolischen Schriften). — Das Zeugniss der wohl aus der Mitte des 2. Jahrhunderts stammenden Acta Petri et Pauli und der ebenso alten Praedicatio Petri lässt sich nur für den gemeinsamen Aufenthalt des Petrus und Paulus in Rom anführen, ist aber noch frei von der Verquickung mit der ebionitischen Simon-Paulussage.

Digitized by Google

Seleucia, endlich durch eine Pest an der Zahl sehr reduzirt wurde, so fällt dagegen doch sehr in's Gewicht, dass Josephus von „unzählbaren Myriaden Juden" redet, die sich wenigstens vorher in jenen Gegenden aufgehalten. Cf. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes, II, S. 497. Joseph. Antiq. XI, 5, 2. XV, 2, 2. XVIII, 9, 1 u. 9 fin. Nach VI, 6, 2 hat Titus den Juden während des vespasianischen Krieges vorgeworfen, dass sie Boten an ihre Glaubensgenossen jenseits des Euphrat gesendet, um sie zu Feindseligkeiten gegen Rom aufzustiften. — Als Wohnsitze der babylonischen Juden nennt Josephus: Nisibis und Nehardea, weiter südlich im eigentlichen Babylonien, befestigte Städte.

Die Frage nach dem Abfassungsort wird immer controvers bleiben[1]), indem zwar die Deutung: Babylon = Rom älteste Bezeugung und einen Halt an der übrigens von ihr unabhängigen Tradition vom römischen Aufenthalt des Petrus, sonst aber auch Manches wider sich hat. Die von Hofmann besonders betonte Benützung des Römerbriefs, die nur unter der Voraussetzung, dass der Brief in Rom geschrieben worden, zu erklären sei, lässt sich ebenso gut von den Beziehungen des Petrus zu Markus, der seinerseits nicht nur mit Paulus selbst, sondern auch mit Timotheus liirt war (2. Tim. 4, 11, vergl. Röm. 16, 21) und zu Silas herleiten; ist der Kolosserbrief von Rom aus geschrieben, so war jedenfalls Markus dort in der Umgebung des Paulus, konnte also auch damals den Römerbrief kennen lernen; und dass ein so wichtiges Lehrdokument von Verehrern des Apostels sogar abgeschrieben wurde, wäre keineswegs undenkbar. — Das ist übrigens jedenfalls durch unsere Untersuchung gewonnen, dass die Möglichkeit unmittelbarer Abfassung durch Petrus bestehen bleibt, gleichviel ob der Brief von Babylon

[1]) Schon oft (z. B. v. Bengel) und zuletzt auch von Grimm a. a. O., S. 694 ist zu Gunsten des wirklichen Babylon auch der Umstand geltend gemacht worden, dass in der Adresse die kleinasiatischen Provinzen in der Reihenfolge genannt werden, wie sie von Osten nach Westen hin lagen, und dass der gerade Weg von Babylon in das nordöstliche Pontus führte, von wo aus dann der Brief seinen Weg nach den südlich davon liegenden Provinzen Galatien und Kappadocien nehmen, aus diesen (durch Lykaonien) westlich nach Asien und von hier aus nördlich nach Bithynien gelangen sollte. Darauf ist aber einerseits erwiedert worden, dass, wenn die Reihenfolge von Osten nach Westen massgebend wäre, Kappadocien zuerst, wenigstens vor Galatien, müsste aufgeführt sein, anderseits (von Hofmann), dass der Weg von Babylon nach Kleinasien nicht in den Nordosten Kleinasiens führte, sondern in den Süden, und dass die nördlichen Distrikte vom Meere aus besucht wurden. Eher liesse sich vielleicht sagen, die Trennung der von den Römern gewöhnlich gemeinsam genannten und auch zeitweise gemeinsam als Eine Provinz („Bithynia Pontus", vergl. Marquard, Röm. Staatsverwaltung, Bd. 1) verwalteten Landschaften Pontus und Bithynien, spreche mehr für einen nichtrömischen Verfasser, und wäre besonders auffallend zu Trajan's Zeit, wenn die Vorfälle unter der Statthalterschaft des Plinius den Brief veranlasst haben sollten.

Digitized by Google

oder von Rom ausgegangen, nur dass im letzteren Fall die neronische Verfolgung als terminus a quo wird anzunehmen, im ersteren aber auf eine, aus der Ortsbestimmung abzuleitende Zeitbestimmung überhaupt zu verzichten sein. Noch sei bemerkt, dass die zweite Hälfte der sechziger Jahre, in die wir uns im ersteren Fall gewiesen sehen, auch denen günstig ist, welche bei den Leiden der Leser durchaus an obrigkeitliche Verfolgung denken zu müssen glauben, indem ja gerade für Kleinasien aus dieser Zeit Feindseligkeiten von kriminellem Charakter, möglicher Weise Ausläufer der neronischen Verfolgung, durch die Apokalypse — das entsprechende Alter der betreffenden Stellen vorausgesetzt — bezeugt sind. Auch wir möchten solche, trotzdem dass im Briefe nichts bestimmt auf ein gerichtliches Verfahren hinweist, doch nicht als unmöglich oder unwahrscheinlich ausschliessen, da bei der weiten Ausdehnung der schweren Heimsuchung über ein so grosses Ländergebiet es wohl denkbar ist, dass die Obrigkeit, auch ohne selbst den ersten Anstoss zu geben, gleichwohl nicht immer neutral blieb. Dass ferner der Judenaufstand und der jüdische Krieg auf die Lage der bisher mit den Juden oft verwechselten Christen nicht eben günstig eingewirkt, ist von vornherein wahrscheinlich[1]); dass die zunehmende Gährung und aufrührerische Stimmung unter den Juden und Judaisten auch heidenchristliche Kreise da und dort affizirt, Auflehnungen gegen die Obrigkeit veranlasst und Feindseligkeiten provozirt, lässt sich wenigstens wohl denken. Kurz, es legt die 2. Hälfte der sechziger Jahre dem geschichtlichen Begreifen des Briefes nichts in den Weg.

[1]) Wenn, wie wir für sehr wahrscheinlich halten, Apoc. 12, 17 unter den „λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς" die Heidenchristen zu verstehen sind (cf. 7, 9 ff.!), gegen die nun die Verfolgung sich kehrt, nachdem die Urgemeinde ihren Bergungsort gefunden (nach Ewald's Auslegung, Johann. Schriften II, 247, auch Hausrath, Art. Apokalypse in Schenkel's Bibellexikon), dann fiele von hier aus weiteres Licht auf die durch unsern Brief angedeutete Lage der kleinasiatischen Christen. — Von den Heidenchristen versteht jene Stelle u. A. auch Grau, Bibelwerk für die Gemeinde, N. T., S. 900, Anm. zu Apoc. 12, 17. — Nach Völter wäre freilich das Stück späteren Datums und darin auf den letzten jüdischen Krieg unter Hadrian angespielt. Weizsäcker hingegen (Apost. Zeitalter, S. 375) vertritt auch Ewald's Auslegung, betrachtet jedoch 12, 13 ff. als Erweiterung und Umdeutung des älteren Bildes. — Ein merkwürdiges Zusammentreffen ist es uns endlich auch, wenn wir bei Weizsäcker (S. 487) nachträglich die Vermuthung lesen, dass für Petrus „der jüdische Krieg eine unvermeidliche Wirkung gehabt und ihn aus seiner (von W. angenommenen) Stellung in Syrien sich zu entfernen veranlasst haben möge, wobei unbestimmbar bleibe, ob ihn diese äusseren Umstände sogleich nach Rom führten, und wie er überhaupt dorthin gekommen sei." So bahnt uns Weizsäcker selbst den Weg zu derjenigen geschichtlichen Auffassung des von ihm dem Petrus abgesprochenen Briefes, die wir für durchaus möglich halten sowohl in Absicht auf den Autor als auf die Adressaten, auch vorausgesetzt, dass Babylon Rom bedeuten sollte.

Digitized by Google

## II. Die literarische Stellung und die kirchliche Bezeugung des Briefes.

Ein weiterer Punkt, der in den Untersuchungen über die Abfassungsverhältnisse des 1. petrinischen Briefes immer eine grosse Rolle spielt, ist die Frage, zu welchen andern neutestamentlichen Schriften der Brief in einem unverkennbaren, schriftstellerischen Abhängigkeitsverhältniss stehe. Man meinte sogar Spuren der Benützung einer ganzen Sammlung früherer und späterer, ächter und unächter Paulusbriefe zu entdecken und focht von solchen Wahrnehmungen aus, die allerdings, wenn sie sich bestätigen sollten, entschieden in die nachapostolische Zeit verweisen würden, die Authentie am härtesten an. Es hätte in der That, auch abgesehen von der Unmöglichkeit, schon aus chronologischen Gründen unter solchen Umständen an der Abfassung durch Petrus festzuhalten, die grösste Schwierigkeit, mit der Vorstellung, die man sich von diesem Apostel macht, eine solche künstlich compilatorische Schriftstellerei in Einklang zu bringen. Nun sind aber die Forscher verschiedener Richtung weder darin einig, in welchem Umfang schriftstellerische Beziehungen von 1. Petr. zu andern neutestamentlichen Schriften sich der Beobachtung aufdrängen — während die einen das Abhängigkeitsverhältniss auf den Römer- und Epheserbrief, daneben etwa noch auf den Jakobusbrief einschränken, dehnen es andere auf fast alle neutestamentlichen Schriften, namentlich die gesammte Briefliteratur, aus — noch auch stimmen die verschiedenen Vertreter apologetischer und kritischer Richtung selbst bei gemeinsamer Annahme schriftstellerischer Beziehungen zu gewissen Briefen in der Feststellung der Priorität überein, so dass die von daher gewonnenen termini a quibus et ad quos sich wunderlich kreuzen und das Problem nur verwickelter und schwieriger gestalten. — Wir gehen in unserer Untersuchung von der so ziemlich von allen Seiten her jetzt zugestandenen Wahrnehmung einer auf Abhängigkeit deutenden Verwandtschaft mit einzelnen Partieen oder Stellen des Römerbriefes aus. Der Eindruck davon ist so überwältigend, dass sich auch Weiss ihm nicht hat verschliessen können; wollte er aber seine Zeitbestimmung aufrechthalten, so musste er den Römerbrief von 1. Petri, also Paulus von Petrus abhängig sein lassen.

Digitized by Google

Er hat dann diese Normirung des Verhältnisses als auch in der Beschaffenheit der parallelen Stellen begründet nachzuweisen gesucht, nachträglich aber selbst gestanden, dass er den bezüglichen Ausführungen kein so grosses Gewicht und keine selbständige Beweiskraft mehr beilege (Stud. u. Krit. 1865, S. 652). Als von Weiss vollkommen überzeugt bekennt sich neuestens auch in diesem Punkt Kühl (S. 44 ff.). Uns, die wir durch unsere bisherige Untersuchung auf eine Bestimmung der Abfassungszeit geführt worden sind, mit der nur die Annahme einer Abhängigkeit des petrinischen Briefes vom Römerbrief sich verträgt, erübrigt bloss, dieselbe zu belegen und, soweit thunlich, zu erklären, wovon das Erstere umsomehr in Kürze geschehen kann, da bei allem Schwanken mit Bezug auf einzelne Parallelen der Eindruck hinsichtlich einiger Hauptstellen ein allgemeiner und übereinstimmender ist.

Diese Hauptstellen beschlagen vornehmlich den ermahnenden Theil des Römerbriefes und steht in dieser Beziehung in erster Linie die Parallele zwischen 1. Petr. 2, 13—17 und Röm. 13, 1—5. 7. Trotz der Bemühungen von Weiss, die Petrusstelle als Grundstelle nachzuweisen, ist doch wohl die grössere Originalität und individuellere Gestaltung des Gedankens bei Paulus unverkennbar. Nicht zwar, dass, wie auch (von Baur) behauptet worden ist, die Petrusstelle eigentlich erst aus den paulinischen Ausführungen Licht erhielte und verständlich würde (z. B. *κτίσις ἀνθρωπίνη* nur aus *ἐξουσία μὴ ἀπὸ θεοῦ* R. 13, 16 [!!] Seufert, S. 368), während sie an und für sich betrachtet Unnöthiges und dem Zusammenhang Fremdes enthielte; gegen solche Zulagen ist Weiss'ens Widerspruch vollkommen in seinem Recht[1]). Der Gedankenzusammenhang ist bei Petrus in seiner Art so licht und klar, durchsichtig und selbständig wie bei Paulus; es ist daher auch weniger von einer Benützung — geschweige denn von unvermittelter oder nur

[1]) Stud. u. Krit. 1865, S. 654 f. gegen Möller und Baur, welcher a. a. O., S. 231 f. über den Ausdruck *ἀνθρωπίνη κτίσις* (1. Petr. 2, 13) bemerkt, derselbe sei nur aus der Grundstelle Röm. 13, 1 ff. zu verstehen, indem er besage: jedem Menschen, der in einer Machtstellung thatsächlich sei und als ein Geschöpf diess nicht zufällig, sondern durch Gottes Leitung sei, habe der Christ sich zu unterwerfen — welche ergänzenden und lichtgebenden Gedanken eben dorther für das Verständniss zu entlehnen seien. Gewiss sehr künstlich und tendenziös! — Kühl anderseits findet bei Petrus die „kürzere und präcisere Fassung" und scheint der Ansicht zu sein, dass diess für die Ursprünglichkeit spreche. Es kann aber unter Umständern auch die Originalität sich in grösserer Breite ergehen. Es gilt hier grosse Vorsicht im Urtheil! Nur schwülstige Breite spricht nicht für Originalität. Deutlicher noch übrigens spricht sich Kühl im Comm. S. 151 aus: Paulus hat die ganze Frage prinzipieller behandelt und vertritt einen fortgeschritteneren Standpunkt, den Petrus sicher (??) übernommen haben würde, hätte er R. 13, 1 ff. benutzt.

Digitized by Google

halb vermittelter Herübernahme fremder Gedankenbeziehungen — als vielmehr von Reminiscenzen und unwillkürlichen Anklängen im Ausdruck zu reden. So erklären sich die Wortparallelen (*ὑπερέχειν* — *ὑποτάσσεσθαι* — *ἔπαινος* — *τὸ κακὸν, τὸ ἀγαθὸν ποιεῖν* und bei Petrus die entsprechenden substantivischen Bildungen — *ἔκδικος, εἰς ἐκδίκησιν* — *φοβεῖσθαι, τιμᾷν* und die entsprechenden Substantiva) hinreichend, ohne dass der falsche Schein einer künstlichen Imitation entsteht. — Vollends nur einen Anklang im Wortlaut an Röm. 12, 1 bei ganz verschiedener und beiderseits origineller Gedankenverbindung können wir in 1. Petr. 2, 5 entdecken. 1. Petr. 3, 8 ff. stehen Ermahnungen, die mit denjenigen in Röm. 12, 9 ff. in einzelnen Punkten als sinnverwandt, in Einem (1. P. 3, 9 f. R. 12, 17) auch wörtlich zusammentreffen, aber — was allzu grosses Gewicht darauf zu legen verbietet — in einem gewiss stereotyp sprichwörtlichen Ausdruck, nach Prov. 17, 13. 20, 22. Hingegen mag das seltene, immerhin auch bei Klassikern vorkommende *συσχηματίζεσθαι* in 1. Petr. 1, 14 allerdings Reminiscenz sein aus R. 12, 2, wie auch das im neuen Testament sonst nirgends und auch bei Klassikern in metaphorischem Sinn nur selten vorkommende *ὁπλίζεσθαι* 4, 1 durch *ὅπλα* R. 6, 13 (in sonst anklingendem Zusammenhang) und R. 13, 12 veranlasst sein kann. — 1. Petr. 1, 22 erinnert in Wort und Gedanken an Röm. 12, 9 f., nur dass Paulus zuerst von der Liebe überhaupt und dann erst von der Bruderliebe redet, während Petrus bestimmt letztere im Auge hat. — Unter den Parallelen aus dem dogmatischen Theil des Römerbriefs ist jedenfalls R. 9, 32. 33, vergl. mit 1. Petr. 2, 6—8, am signifikantesten, theils wegen der ähnlichen, sowohl vom Grundtext als von den LXX abweichenden Combination von Jes. 28, 16 und 8, 14, theils namentlich, weil der petrinischen Gedankenreihe, die V. 8 in das *εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν* ausläuft und in V. 10 mit Röm. 9, 25 f. zusammentrifft, überhaupt die providentielle, prädestinatianische Geschichtsbetrachtung von Röm. 9 zu Grunde zu liegen scheint. Doch verwerthet 1. Petr. Jes. 28, 16 voll und ganz und entnimmt nicht bloss der Stelle im Römerbrief den abgekürzten Eingang: *ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών*, auch ist 1. Petr. die Beziehung auf Ps. 118, 22 eigenthümlich. S. im Comm., S. 94 f. — Als auf eine weitere dogmatische Parallele wird auch von Hofmann, der sonst weislich Maass hält, auf Röm. 6, 6 f., vergl. mit 1. Petr. 4, 1 f. grosses Gewicht gelegt. Allein hier hat die äusserliche Symmetrie von R. 6, 7 u. 1. Petr. 4, 1b irre geführt. Nicht nur hat Weiss die völlige Verschiedenheit des Gedankens nachgewiesen (Lehrbegr. S. 288 ff.), sondern selbst Baur, der doch die dogmatische Parallele stark betont und *σάρξ* (1. Petr. 4, 1b) ganz im gleichen Sinn wie bei Paulus verstanden wissen will (a. a. O., S. 234 f., Vorlesungen über neutest. Theologie, 1864, S. 288),

Digitized by Google

hat doch daneben zugestanden: allerdings schwäche der Verfasser die paulinische Lehre ab, indem er an die Stelle der dogmatischen Idee der Lebensgemeinschaft mit Christo den sittlichen Begriff der Nachfolge Christi setze; dennoch sei es unmöglich, bei 1. Petr. 4, 1 b nicht an Röm. 6, 7 zu denken, wo von dem *ἀποθανών* gesagt sei: *δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*, und bei dem *παθεῖν ἐν σαρκί* nicht an das *ἀποθανεῖν σὺν Χριστῷ* (cf. 2. Cor. 5, 14). Wir meinen vielmehr, der petrinische Gedanke sei in sich selbst klar und geschlossen und bedürfe durchaus nicht der Beleuchtung durch Röm. 6, 7, wie auch unsere Exegese dargethan hat. Allerdings wird — das kann Baur frisch zugestanden werden — nicht durch das Leiden an sich die Sünde mit Einem Mal gebrochen; allein mit Recht betont Weiss, dass ja vom Leiden an sich nach dem Zusammenhang gar nicht die Rede sei, sondern vielmehr „speziell von dem Leiden, welches der Christ *διὰ δικαιοσύνην* (3, 14) zu erdulden hat, und welches ihm daraus erwächst, dass die Welt befremdet ist, wenn er nicht mehr mit ihr in denselben Schlamm der Liederlichkeit hineinrennt (4, 4);" dieses Leiden aber ist der thatsächliche Bruch mit der Sünde als ein entschlossenes auf sich Nehmen der Folgen der Lossagung von Sünden. Bei Paulus aber wird die rechtliche Aufhebung des Knechtschaftsverhältnisses zur Sünde von der gläubigen Erkenntniss abgeleitet, dass der alte Mensch mit Christo gekreuzigt worden zum Zweck der Vernichtung des Sündenleibes und der Aufhebung des Sündendienstes. Dessenungeachtet nun aber kann — wenn nur die selbständige Eigenthümlichkeit des petrinischen Gedankens anerkannt und der paulinische Begriff einer vollständigen Lebensgemeinschaft auch mit rechtlichen Folgen nicht hereingemengt wird, eine Reminiscenz an die paulinische Gedankenreihe um dessentwillen wahrscheinlich erscheinen, weil nach dem oben im Comm. Bemerkten schon in 1. Petr. 3, 21 der Einfluss der unmittelbar vorhergehenden Stelle Röm. 6, 4 f. vermuthet werden kann. Weizsäcker (Apost. Zeitalter, S. 695) rechnet gerade zum Unpaulinischen in unserm Brief die an dieser Stelle vorliegende und ausgebildete Vorstellung „von der reinigenden Wirkung des eigenen Leidens des Christen, welches die Sünde zur Ruhe bringt." Ob damit der Gedanke richtig getroffen ist? S. den Comm. Eher berührt sich 1. P. 2, 24 mit der paulinischen Ausführung R. 6, wenn schon das dem griechischen Sprachgebrauch nach mit dem petrinischen *ἀπογενέσθαι* identische, paulinische *ἀποθανεῖν* [*τῇ ἁμαρτίᾳ*] anders und tiefer durch die Idee der Lebensgemeinschaft mit Christus begründet ist. Dennoch ist die Einschränkung von *ταῖς ἁμαρτίαις* auf die früheren Sünden, die durch Schuldtilgung abgethan [*ἀπογενόμενοι*] sind, bei Kühl (S. 169 f.) unstatthaft und die Berufung auf den plur. für diese Deutung gegenüber der doch von Kühl 4, 1 bevorzugten Var. *ἁμαρτίαις* befremdlich. — Zu

Digitized by Google

1. Petr. 2, 11 wird Röm. 7, 23 und auch Gal. 5, 17 als Parallele angeführt. Trotz ähnlichem Wortlaut macht aber Weiss (Stud. u. Krit. 1865, S. 650) mit Bezug auf den Sinn mit Recht geltend, dass bei Paulus von einem Ringen von σάρξ und πνεῦμα um die Herrschaft im Menschen, bei Petrus aber von einem Angriff der fleischlichen Begierden die Rede sei, dessen Gefahr darin liege, dass die Tödtung, d. h. das Verlorengehen der Seele im Sinn von Matth. 10, 28 f. der Ausgang sein könne.

Hiemit werden nun aber die überhaupt ernstlich in Frage kommenden Parallelen so ziemlich erschöpft sein. Wenn Seufert in einer besonderen Abhandlung über den Gegenstand (Zeitschrift für wissensch. Th. 1874, S. 360—388) noch eine Menge solcher aufspürt und bei nicht abzuleugnendem, abweichendem Sinn und Wortlaut die Veränderungen der angeblich benutzten Paulusstellen theils auf conciliatorische Klugheit, theils auf den Zweck des Verfassers, seine Abhängigkeit zu verbergen, zurückführt, so ist hiervon nicht nur, wie v. Soden bemerkt (a. a. O., S. 483), keine Spur zu entdecken, sondern es erscheint ohnediess solche künstliche Berechnung als eines Apostels oder apostolischen Mannes durchaus unwürdig. Auch gegen die Wissenschaftlichkeit des dort eingeschlagenen Verfahrens erheben sich die ernstesten Bedenken.

Ungefähr das Nämliche gilt von der Art, wie Holtzmann[1]) die Abhängigkeit vom Kolosser- und Epheserbrief illustrirt hat, und es ist der Mühe werth, wenigstens hier die aufgezeigten Parallelen im Einzelnen zu prüfen und zu sichten als Probe für den sehr problematischen wissenschaftlichen Werth dieses jetzt beliebten Verfahrens. Denn wenn fast jedes gleiche Wort und jeder ähnlich lautende Ausdruck trotz gänzlich verschiedener grammatischer Verbindung und total anderen Gedankenzusammenhangs beweisend sein sollen, wie hätte man sich eigentlich hienach eine solche Schriftstellerei, wie sie 1. Petr. repräsentirte, zu denken? Könnte man bei einem solchen Ausschreiben des Originals von blossen Reminiscenzen reden, die den freien Erguss der Begeisterung und den selbständigen Fluss der Gedankenbewegung nicht gehemmt, sondern befruchtet hätten? Das hält denn auch Seufert wenigstens (S. 374) für unwahrscheinlich und redet vielmehr von einem Schriftsteller, „der nicht aus

[1]) Kritik der Epheser- und Kolosser-Briefe, S. 259 ff. — Begreiflich, dass Holtzmann, nachdem er einmal ein solches Verfahren eingeschlagen, bald dazu kam, eine Benutzung aller paulinischen Briefe, also der fertigen Sammlung, zu behaupten, ja dass Andere, die auf diesen Bahnen vorangegangen, dergleichen Beziehungen in Menge zwischen beinahe allen neutestamentlichen Schriften entdeckt haben. S. darüber Weiss, Lehrb. S. 397, wo das Facit treffend lautet: „Es wäre wirklich an der Zeit, dass man den Ballast unnützer, unsre ganze Frage nur verwirrender Parallelen endlich einmal über Bord würfe."



Digitized by Google

der Fülle eigener Gedanken schöpft, sondern von einem Originale abhängig ist, das er ohne schriftstellerische Routine copirt" (S. 388). Und Zeitschr. f. w. Th. 1881, S. 364 unten beschreibt er in höchst charakteristischer Weise, wie er sich die durch den Petri- wie durch den Epheserbrief repräsentirte Schriftstellerei denkt.

Die zum Kolosserbrief angeführten Parallelen zunächst enthalten ein gewiss ganz zufälliges Zusammentreffen in Ausdrücken, Redensarten und paränetischen Wendungen, wie sie sicherlich in jeder erbaulichen Ansprache variirt vorkamen. Es musste sich selbstverständlich schon früh ein den zum Gemeingut gewordenen dogmatischen und ethischen Ideenkreis mehr oder weniger stereotyp fixirender Wortschatz bilden. Die „himmlische Garantirtheit der Hoffnung" (Col. 1, 5 u. 1. Petr. 1, 4) mochte dazu gehören, gewiss auch φῶς und σκότος (Col. 1, 12 f. und 1. Petr. 2, 9, vergl. R. 13, 12, 1. Thess. 5, 4 f.); stereotyp wurden ferner Ermahnungen wie Col. 3, 8, Eph. 4, 22. 25, cf. 1. Petr. 2, 1 mit den betreffenden Stichwörtern; hieher zu rechnen ist nicht minder der Hinweis darauf, dass Gott ohne Ansehen der Person richtet (Col. 3, 25 und 1. Petr. 1, 17), sonst müsste noch viel mehr Ep. Barn. IV, 12, wo sich sogar die nämliche Adverbialbildung ἀπροσωπολήπτως findet, von 1. Petr. abhängig sein, wofür es sonst an sicheren Spuren fehlt. — Doch ungleich grösseres Gewicht legt Holtzmann auf die Abhängigkeit vom Epheserbrief. Ganz auf der Hand liegen soll die schriftstellerische Beziehung gleich in der Eingangsperiode der beiden Briefe. Allein der doxologische Anfang beweist nichts wegen seines wohl liturgischen Charakters[1]), und im Uebrigen ist zwar wohl ein sehr ähnlicher Bau des langen, schwerfälligen Satzgefüges, nicht aber eine solche Gleichförmigkeit der dem christlichen Ideenkreis überhaupt entnommenen Gedanken wahrzunehmen, und zwar weder im Inhalt noch in der Anordnung, dass auf Abhängigkeit müsste geschlossen werden. Doch die inhaltliche Parallele soll ja die nächste Periode bringen: Eph. 1, 18—20. Allein da begegnen wir einfach den Begriffen: Hoffnung, Erbe, Kraft Gottes, wie sie sich an den Gläubigen erweist, und wie Gott sie wirksam erzeigt hat in der Auferweckung seines Sohnes. Das sind aber wiederum Begriffe, die zur allgemeinen Glaubenssubstanz gehörten, und sie erscheinen im Epheserbrief 1, 16 ff. in völlig anderer Gedankenverbindung. Was soll das heissen: die Verbindung: καὶ τίς ὁ πλοῦτος τῆς κληρονομίας αὐτοῦ wird in der Weise aufgelöst, dass aus dem πλοῦτος und einer Reminiscenz aus Eph. 2, 4 das κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος erwächst, während die κληρονο-

[1]) Vergl. den Comm., S. 17, wo nur die Stelle Jac. 3, 9 nach der Rec. statt nach dem gesicherten Text: τὸν κύριον καὶ πατέρα angegeben ist.

Digitized by Google

μία verselbständigt und der ἐλπίς coordinirt wird? Nochmals: Welche Vorstellung von der Entstehung des Schreibens durch künstliche Zergliederungen, Combinationen und Compilationen ohne jeden Schwung des Geistes erweckt diese „Auflösung"! — Parallel sollen weiter sein Eph. 3, 5. 10 und 1. Petr. 1, 10—12; denn „nur diesen beiden Stellen im N. T. sei der Gedanke gemeinsam, dass der Inhalt der prophetischen Weissagung nicht sowohl ihren ersten Verkündigern, als vielmehr erst uns ein Gegenstand klaren Bewusstseins geworden sei, aber auch die Wahl der Worte lasse keinen Zweifel übrig." Es darf jedoch wohl erinnert werden, dass ja προφήταις in Eph. 3, 5 gar nicht von den alttestamentlichen Propheten zu verstehen[1]), ἀπεκαλύφθη auch nicht wie in 1. Petr. 1, 12 auf diese bezogen ist[2]), und dass es sich sehr frägt, ob αὐτά in 1. Petr. 1, 12 so ausschliesslich, wie v. Hofmann will, auf die Berufung der Heiden hinweisen soll, in welchem Fall der Gedanke dann allerdings demjenigen in Eph. 3, 5. 6. Col. 1, 26 f. entspräche. Das Schauspiel für die Engel Eph. 3, 10 ist dann jedenfalls aber, mit 1. Petr. 1, 12 zusammengestellt, eine weniger schlichte, emphatischere Ausführung des allerdings eigenthümlichen und seltenen Gedankens, und würde also bei Voraussetzung schriftstellerischer Abhängigkeit diese Parallele entschieden eher für die Priorität von 1. Petr. zeugen. — Ferner sollen parallel sein Eph. 2, 3 und 1. Petr. 1, 13—17; allein ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός und ἐπιθυμίαι σαρκικαί (1. Petr. 2, 11[3]) war gewiss ständiger Ausdruck in Paränesen, ebenso ἀναστρέφεσθαι und ἀναστροφή; ersteres findet sich überdiess so gut wie letzteres schon bei Paulus in 2. Cor.

---

[1]) Diess anerkennt natürlich auch Holtzmann selbst, vergl. ebenso Harnack, Lehre der Apostel, S. 100, der hier und 2, 20 an die berufsmässigen Lehrer denkt, nach der üblichen Zusammenstellung: Apostel, Propheten und Lehrer.

[2]) Was soll das heissen: Der Verfasser von 1. Petr. geht darin noch über den autor ad Ephes. hinaus, dass er das ἀπεκαλύφθη, welches dieser erst den Zeitgenossen der Erfüllung beigelegt, schon auf die Propheten selber bezieht, so dass diese durch Offenbarung ein Wissen um ihr Nichtwissen bezüglich des Inhalts der Offenbarung empfangen haben? — während es doch ein ganz anderes, mit dem Eph. 3, 5 stehenden gar nicht zu vergleichendes ἀπεκαλύφθη ist! Soll nun etwa die Uebertragung desselben schon auf die alttestamentlichen Propheten die Posteriorität beweisen? Das würde sie höchstens, wenn sie nur einen emphatischen Charakter hätte, nicht aber als Antwort von oben auf das ἐρευνᾶν durch den dortigen Zusammenhang gut motivirt wäre. Weiss macht umgekehrt für die Priorität von 1. Petr. geltend, dass die Epheser-Stelle ziemlich unmotivirt eintrete, während sie bei Petrus mit dem Vorhergehenden im engsten Zusammenhang stehe. (Lehrb. S. 429 u.)

[3]) Wir würden nicht einmal aus dem ganz gleichlautenden ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν in der neu entdeckten „Lehre der 12 Apostel" auf Abhängigkeit dieser Schrift von 1. Petr. schliessen.

Digitized by Google

1, 12 u. Gal. 1, 13 und zwar, wie 1. Petr. 1, 17 mit *ἐν φόβῳ*, mit *ἐν ἁπλότητι καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ κτλ.* verbunden (mit der Zeitbestimmung *τὸν χρόνον τῆς παροικίας ὑμῶν* ist *ἀναστράφητε* in der Petrusstelle erst in 2. Linie verknüpft; wenn man diess bedenkt, so verschwindet „die etwas künstliche Stellung", die der Ausdruck dort gewinnen soll); *διάνοια* eignet dem autor ad Ephes. nicht spezifisch, vergl. den Comm., S. 53, und das „etwas gewagte Bild": *ὀσφύες τῆς διανοίας* hat auch etwas Originelles! Als weitere Parallelen werden angeführt: Eph. 4, 17 f. 1, 4. 7 und 1. Petr. 1, 14. 1. u. 2. 18—20. Allein *ἄγνοια* ist den beiden Briefen nicht eigenthümlich (Sap. 14, 22; Act. 17, 30; vergl. ebenfalls den Comm., S. 57) und überhaupt nicht charakteristisch genug; aus *ἐξελέξατο, ἐκλεκτοῖς* etc. (solchen Cardinalbegriffen!) lässt sich nichts schliessen, ebensowenig aus *λυτροῦσθαι αἵματι Χριστοῦ = ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος X.* oder aus der „ewigen Erwählung, resp. *πρόγνωσις* Christi und der Gläubigen in Christo" (cf. Röm. 8, 29); denn das waren gewiss nicht nur zufällig von einem Schriftsteller geäusserte und ihm dann von Andern nachgeschriebene Ideen (vergl. m. Comm., S. 70 f. und dazu noch die interessante Stelle aus der Assumtio Mosis, c. 2, wo Moses nach einem uns erhaltenen griechischen Excerpt von sich sagt: *καὶ προεθεάσατο ἐμὲ ὁ θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην*, angeführt bei Volkmar, Mose Prophetie und Himmelfahrt, S. 22). Es lassen sich also hier hellenistische Einflüsse nicht verkennen. — *ἄμωμος* endlich steht gewöhnlich in LXX von den Opferthieren und erklärt sich in 1. Petr. von dorther genügend, vergl. übrigens auch Hebr. 9, 14. Apoc. 14, 5. — Schon grösseres Gewicht wird von den Meisten auf die Parallele Eph. 2, 18—22 und 1. Petr. 2, 4 f. gelegt und gewöhnlich in ersterer Stelle das Original erblickt. Hilgenfeld freilich (Zeitschr. f. w. Th. 1873, S. 494), der an den Stellen, wo er ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniss zu entdecken glaubt, die Sache regelmässig umgekehrt ansieht und die Priorität auf Seite von 1. Petr. erblickt (so auch Pfleiderer), will hier und überhaupt noch an manchem Ort von schriftstellerischer Abhängigkeit gar nichts herausfinden (anders Einleitung, S. 676), und ist die Vergleichung der bezüglichen Ausführungen von Holtzmann und Hilgenfeld als Illustration der Selbstzersetzung solcher subjektiven Kritik recht instruktiv. Dass jedenfalls 1. Petr. an fraglicher Stelle nicht auf Ephes. zurückzugreifen brauchte, indem sein Gedankenbild unzweifelhaft ältere Wurzeln in der alttestamentlichen Weissagung hat, sollte der Text selber lehren (vergl. Weiss, p. Lehrb. S. 429). Auch das Bild vom geistlichen Hause konnte übrigens schon als Gemeingut dem homiletischen Ideenschatze angehören, da ein Ansatz dazu sich bereits 1. Cor. 3, 10 f., 16 f. (vergl. schon Matth. 16, 18: *οἰκο-*

Digitized by Google

δομήσω) findet. Soll eine direkte Reminiscenz indessen angenommen werden, so wird sie in der That kaum ein unbefangener Leser, der nur die fraglichen zwei Stellen vergleicht, bei 1. Petr. suchen. *Εἰς περιποίησιν* 1. Petr. 2, 9 ist direkt aus LXX: Mal. 3, 17, cf. auch Jes. 43, 21, nicht aus Eph. 1, 14 genommen, weshalb das von Weiss (p. Lehrb. S. 427) Geltendgemachte nichts verfängt. — Die *ξένοι καὶ πάροικοι* Eph. 2, 19, welche die Leser als Christen nun nicht mehr sind, sind offenbar einer ganz anderen Gedankenverbindung entnommen als die *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* 1. Petr. 2, 11, womit gerade umgekehrt der Charakter der Leser als Christen bezeichnet werden soll. In der Petrusstelle liegt in der Benennung *πάροικοι καὶ παρεπίδημοι* keine Verhältnissbestimmung der Heidenchristen zum gläubigen Israel angedeutet, schon in der Briefüberschrift ist diess nicht der Fall und hier vollends nicht. Die vermittelnde Tendenz des Epheserbriefs ist 1. Petr. fremd. Es wäre unvorsichtig zu sagen, es erwecke dieser Umstand den Eindruck, dass die zur Zeit des Epheserbriefs noch brennende Frage über das Verhältniss zwischen Heiden- und Judenchristen in Kleinasien zur Zeit von 1. Petr. schon in den Hintergrund getreten, womit dann allerdings die Prioritätsfrage in einer Weise präjudizirt wäre, die mit den Ergebnissen der darüber angestellten Untersuchung in sehr zweifelhaftem Einklang stände. Nur so viel wird man vielmehr sagen können, dass für die Gemeinden, die der Verfasser von 1. Petr. vornehmlich im Auge hatte, in dem damaligen Zeitpunkt die Unionsfrage nicht brennend war, sondern dass es nun galt, eine vorherrschend heidenchristliche Leserschaft mit Bezug auf ihre Stellung zur Welt zu orientiren. Wenn von aussen solche Stürme der Anfechtung hereinbrachen, wie sie 1. Petr. voraussetzt, so traten andere, doch mehr theoretische Fragen zurück.

Zur Illustration, wie eine blosse Untersuchung des Abhängigkeitsverhältnisses an und für sich mindestens ebenso viel für die Priorität von 1. Petr. geltend machen kann, dienen namentlich auch die Wort-[1]) und Sachparallelen darbietenden Ermahnungen für besondere Lebensverhältnisse. Sie sind im Epheserbrief vollständiger. Hingegen spricht für die Originalität von 1. Petr. die bei noch ganz jungen Gemeinden wohlangewandte Sorgfalt und Ausführlichkeit, womit Sklaven und Frauen, insonderheit mit noch heidnischen

[1]) Am meisten fällt auf das emphatische *ἰδίοις* Eph. 5, 22 = 1. Petr. 3, 1. Doch ist bei einem solchen einzelnen Wort immer die Möglichkeit vorhanden, dass es an der einen Stelle nicht ursprünglich im Text gestanden, sondern durch früheste Abschreiber aus der andern hereingekommen. Vergl. übrigens 1. Cor. 14, 35. Ganz komisch ist es bei Seufert, Ztschr. f. w. Th. 1885, S. 359 f. zu lesen, von welch' seltsamen Gedankensprüngen der so originelle und in sich abgerundete Ausspruch 1. P. 3, 1 f. das Ergebniss sein soll.

Digitized by Google

Männern verheirathete, seelsorgerlich berathen werden, während Ermahnungen an Kinder, wie sie bei einem schon consolidirten christlichen Gemeindeleben am Platze sind, und sogar solche an christliche Herren hier noch fehlen; überhaupt macht das weniger Lehrhafte und Predigtmässige, das mehr Gelegentliche, Zeitgemässe und mit dem Zweck des Briefes eng Zusammenhangende, wie diese Ermahnungen in 1. Petr. auftreten, den Eindruck der Originalität. Man wird aber vorsichtiger von hier aus über die Prioritätsfrage und über das relative Alter des Briefes gar nicht urtheilen, wenn man beachtet, dass auch der Kolosserbrief die sogen. Haustafel zwar einfacher als der Epheserbrief und auch mit eingehenderer Berücksichtigung des Sklavenverhältnisses im Vergleich mit den Familienbeziehungen, aber immerhin im Vergleich mit dem Petrusbrief vollständiger enthält, wird aber nur umsomehr die individuelle Bestimmtheit der betreffenden petrinischen Ermahnungen durch das spezielle Bedürfniss und die Möglichkeit ganz unabhängigen Ursprungs derselben constatiren. Was v. Soden (Jahrb. f. pr. Th. 1885, S. 531) für die Priorität der Haustafel des Kolosserbriefes gegenüber derjenigen des Epheserbriefes geltend macht, lässt sich füglich auch auf diejenige des Petrusbriefes anwenden, wenn schon v. Soden den letzteren vom Epheserbrief abhängig glaubt (a. a. O. 1887, S. 482). Auch Weizsäcker (Apost. Z. S. 694) anerkennt eine „den Zwecken des Augenblicks entsprechende Umbildung der Haustafel, die in das übrige Gefüge unseres Briefes mit wohlerkennbarer Fuge eingesetzt sei." Neues sei mit Rücksicht auf das Zeitbedürfniss hinzugekommen und an die Spitze gestellt, die Dreizahl in der Gruppe aber durch Auslassung der Kinder erhalten. Das soll also das Motiv sein (?). — Der die Ermahnungen für besondere Verhältnisse mit einer allgemeinen abschliessende V. 8 in 1. Petr. 3 weist in *εὔσπλαγχνοι* die einzige neutestamentliche Parallele zu Eph. 4, 32 auf; das Wort ist überhaupt selten in dieser Bedeutung (s. d. Comm.). Unter solchen Umständen liesse sich allerdings eine Reminiscenz vermuthen, aber selbst da ist Vorsicht geboten. (Bei Holtzmann fehlt diese Parallele.) — Oft ist *προσαγάγῃ* 1. Petr. 3, 18 mit *δι' αὐτοῦ ἔχομεν προσαγωγήν* Eph. 2, 18 verglichen worden; allein die ältere, doch auch mehr wörtliche als sachliche Parallele ist Röm. 5, 2. — Ob ferner Eph. 4, 8—10 in 1. Petr. 3, 19 f. seine älteste Auslegung habe (Holtzmann), wird von der Auslegung der einen wie der andern Stelle im Sinne eines descensus ad inferos und sodann von der Art, wie dieser hinsichtlich seines Zweckes gedacht wird, abhangen, also wohl immer controvers bleiben, da hinsichtlich beider Stellen die Meinungen bunt durcheinander gehen.[1]) — Vergleicht man endlich Eph. 1,

[1]) Ganz unklar ist, wie Seufert, Zeitschr. f. w. Th. 1881, S. 334, in beiden Stellen eine Ausdeutung der Eph. 4, 8 citirten Stelle Ps. 68, 19.

Digitized by Google

20—22 unbefangen mit 1. Petr. 3, 22, so wird man auch bei Anerkennung schriftstellerischer Abhängigkeit, wozu übrigens nur der Gedanke der Unterwerfung überirdischer Mächte veranlassen kann (vergl. jedoch Röm. 8, 38 f.!), jedenfalls eher auf Priorität von 1. Petr. erkennen, wo der Gedanke viel bündiger und schlichter ausgedrückt ist. — Der angeblich parallele Schluss (so auch Hofmann, S. 207) Eph. 6, 10—17, cf. 1. Petr. 5, 8. 9 reduzirt sich auf ein paar Anklänge neben viel Originellem besonders in der Epheser-Stelle. Dass man dem Teufel im Glauben widerstehen solle, ist doch kein so absonderlicher Gedanke, dass daraus auf Abhängigkeit zu schliessen wäre. Eine Verwandtschaft mit dem Sprachgebrauch des Epheserbriefs und der Pastoralbriefe ist aber die Bezeichnung des Teufels durch διάβολος. In den älteren paulinischen Briefen wird er immer σατανᾶς genannt, διάβολος in den kritisch angefochtenen und fast durchweg in den übrigen neutestamentlichen Schriften, so übrigens schon in LXX: Sach. 3, 1. Sap. 2, 24, was zu beachten ist.

Fassen wir das Resultat unserer Untersuchung zusammen, so reduziren sich die angeblich so zahlreichen und so sicheren Spuren der Abhängigkeit auf mehr oder weniger deutliche Anklänge, welche auf Reminiscenzen zurückzuführen wären, dadurch die Gedankenbewegung befruchtet, aber nicht eigentlich gespiesen und noch weniger in einen der intuitiven Unmittelbarkeit entbehrenden, phrasenhaften Ausdruck künstlich eingezwängt wurde. Welchem Brief alsdann die Priorität zukomme, ist schwer zu entscheiden, wie denn auch bei Apologeten und Kritikern beide Auffassungen vertreten sind. An und für sich ist die Priorität von 1. Petr. mindestens ebenso gut denkbar, und nur der wird sie — es sei denn, er stehe auf dem Standpunkt von Weiss — ungeprüft abweisen, dem die unmittelbar paulinische Abfassung des Epheserbriefs über allen Zweifel erhaben ist.[1]) Ein terminus a quo ist also von da aus

---

an welche doch 1. P. 3, 19 f. absolut nichts erinnert, durch denselben Verfasser finden kann. Diess Beispiel ist jedenfalls die schlechteste Empfehlung der Identität des Verfassers!

[1]) Zur Klarstellung der Situation ist sehr bezeichnend das Urtheil von Sieffert (in s. Art. bei Herzog, Realenc. 2. Aufl. XI, 532): Die Verwandtschaft mit dem Epheserbrief, die sich auf eine Menge durch die beiden Briefe zerstreuter Parallelen und die gesammte Anlage bezieht, ist der Art, dass eine Vergleichung keine Entscheidung über das Original giebt. Aber 1. Petr. kann man als solches nur betrachten, wenn man den Epheserbrief nicht dem Apostel Paulus selbst zuschreibt. Mit andern Worten: Es stünde der Priorität von 1. Petr. nichts im Wege, im Gegentheil: sie würde sich empfehlen, wenn nicht alsdann die unmittelbar paulinische Autorschaft für den Epheserbrief preisgegeben werden müsste. Ganz unbestreitbar ist auf Seite von 1. Petr. die grössere Einfachheit nicht

Digitized by Google

aus doppeltem Grunde nicht zu gewinnen, denn neben dem, dass die Prioritätsfrage offen bleiben muss, ist, auch wenn dieselbe zu Gunsten des Epheserbriefs entschieden würde, die Abfassungszeit dieses letzteren nicht minder discutirbar, sobald man nicht auf unmittelbar paulinischer Abfassung besteht. — Hofmann betont die Abhängigkeit des petrinischen Briefes vom Epheserbrief bestimmter, als wir es für gerechtfertigt halten, geht aber eben von der Voraussetzung aus, dass sicher Paulus selbst an die nämliche Christenheit vorher geschrieben, und dass diess es dem Petrus nahelegte, möglichst gleichartig in Gedanken und Form sich auszusprechen. Ja des vollständigen Einklangs zwischen den beiden Aposteln sollte die Leser der Schluss der Anfangsperiode ausdrücklich versichern, wo die Verkündigung, durch welche sie bekehrt worden waren, als kraft heiligen Geistes geschehen gepriesen wird. Die Situation ist

---

nur des Gedankenausdrucks, sondern auch der Denk- und Sinnesweise, das „Schlicht und Recht"; der autor ad Eph. ist — lediglich nach seiner Schrift beurtheilt — ein weniger schlichter, aber in seiner Weise eben auch ganz origineller Geist, dem das „Schwülstige", was man bei ihm schon gefunden, Natur ist, nicht schriftstellerische Manier eines Compilators. — Hier glaubt nun Seufert (Zeitschr. f. w. Th. 1881, S. 178 ff. u. 332 ff.) die durchgängigen Beziehungen nicht aus schriftstellerischer Abhängigkeit herleiten zu können, sondern als hätte er doch das Gefühl, das System des Ausschreibens, aus dem er sich die Abhängigkeit des Petrusbriefes, aber auch des Epheserbriefes vom Römerbrief und ausserdem den Korintherbriefen und dem Galaterbrief erklärt, habe etwas zu Unnatürliches und Aussergewöhnliches, als dass es könnte herrschende Mode geworden sein, macht er nun hier von einer Möglichkeit Gebrauch, die gegenüber den Paulusbriefen schlechterdings ausgeschlossen war, und die an und für sich die massenhaft entdeckten literarischen Beziehungen und Berührungen natürlicher erklärte. Er betrachtet nämlich beide Briefe als ein Geschwisterpaar Eines Vaters, der zuerst in Trajan's Zeit als „Petrus" mit Weglassung alles spezifisch Paulinischen bei Ausschreibung seiner Originale sich habe vernehmen lassen, dann etwas später als „Paulus" im Epheserbrief gerade umgekehrt Lieblingsideen seines Apostels cultivirt, doch in seiner, nicht unoriginellen Weise. Der Unterschied beim Petrusbrief läge also nur negativ im Zurücktreten des spezifisch Paulinischen; denn ein petrinisches Gepräge dieses Briefes anerkennt ja diese Kritik nicht und könnte es auch nur im schroffen Gegensatz gegen Paulus finden. Seufert motivirt seine kühne Hypothese mit der auffallenden stilistischen Verwandtschaft — und doch muss auch er auf Seite von 1. Petr. eine grössere stilistische Compaktheit und Uebersichtlichkeit anerkennen — mit der Gleichförmigkeit in der Disposition und Anordnung der Gedanken — und doch lässt sich ebenso oft von Verstellung und Umkehrung reden — mit der grossen Uebereinstimmung im Wortvorrath — doch ist dieser weder den beiden Briefen durchaus eigenthümlich, noch schliesst das Zusammentreffen in den einen Ausdrücken und Wendungen ein originelles Abweichen in vielen andern aus, worin Seufert dann eben das bewusste Bestreben abzuwechseln und zu täuschen erblickt. Schliesslich vermuthet er den Verfasser von Act., der zuerst geschichtlich Paulus und Petrus einander so nahe gebracht, als Verfasser beider Briefe.

Digitized by Google

eben für Hofmann, dem es feststeht, dass kurz vorher der Epheserbrief an den gleichen Leserkreis gelangt ist, eine andere, woraus sich auch erklärt, dass dieser Forscher die alte, von Orthodoxen und Kritikern in verschiedener Weise vertretene, aber jetzt von den Meisten aufgegebene Ansicht, der Brief enthalte eine Zustimmungserklärung zur paulinischen Verkündigung, in neuer Auflage wieder aufleben lässt.

Haben wir im Bisherigen richtig gesehen hinsichtlich sogar derjenigen paulinischen Briefe, bei welchen eine schriftstellerische Abhängigkeit des petrinischen ziemlich allgemein anerkannt, auf die sie aber auch zugleich von den Meisten eingeschränkt wird, so ergiebt sich schon hieraus kein günstiges Vorurtheil für die z. B. von Holtzmann vertretene, auch durch v. Soden ohne Kritik aufgenommene Behauptung, dass dem Verfasser von 1. Petr. eine ganze Sammlung paulinischer Briefe zur Benutzung vorgelegen. Wir können uns daher hier unter Verweisung auf Weiss (p. Lehrb. S. 391 ff.) einer weitläufigen Untersuchung überheben, indem wir uns mit wenigen Bemerkungen begnügen. Die schon von Baur (a. a. O., S. 233 f.) angeführten dogmatischen Parallelen zum Galaterbrief wurden oben bereits gelegentlich erledigt (S. 243 f. Anm. u. S. 283); die etwa schon betonten, aber immerhin sehr zweifelhaften Anklänge an die Korintherbriefe[1]) wären, da Silas bei der Gründung der

[1]) Uns scheint am ehesten die Berührung zwischen 1. Petr. 1 fin. und 2 ab init. und 1. Cor. 3 ab init. nicht zufällig zu sein. Sie besteht zwar noch mehr in ähnlichen Bildern als in den Gedankenzusammenhängen. Dort in 1. Cor. 3 wie hier in 1. Petr. 2 *γάλα*, wenn auch dort in anderer Verbindung und Bedeutung; dort wie hier das Wort Gottes als das Mittel des Wachsthums. Geht man auch noch auf 1. Petr. 1 fin. zurück, dort wie hier das Bild des Gewächses, die Rede von Fleischesruhm und seiner Nichtigkeit, von brüderlicher Einigkeit und Entzweiung in That und Wort und Gesinnung. Dort wie hier sodann das Bild vom Grundstein und vom Bauen, zwar in anderer Verbindung und endlich auch vom Tempel. — Von 1. Cor. 3 scheint auf jeden Fall auch Hebr. 5, 12—6, 8 in ähnlicher Weise abhängig zu sein, und daraus könnte sich zugleich das mehrfache Anklingen der petrinischen Stelle an die betreffenden Worte des Hebräerbriefs erklären (vergl. zu dem Nächstliegenden auch *λογίων — γάλακτος* mit *λογικὸν γάλα*), so dass man um dessentwillen weniger veranlasst wäre, ein direktes Abhängigkeitsverhältniss zwischen 1. Petr. u. Hebr. anzunehmen; es fiele nämlich damit eine hauptsächlich in Frage kommende Parallele dahin. Das Bild vom Bauen haben auch Hebr. (*θεμέλιον καταβάλλεσθαι*) und 1. Petr. gemein. Für die Hebräer ist diess Grundsteinlegen ein Vergangenes, ebenso das *φωτισθῆναι*, ebenso das *γεύσασθαι καλὸν θεοῦ ῥῆμα* (v. Soden vergleicht damit 1. Petr. 2, 3 und bemerkt: sonst nie steht *γεύεσθαι* in ähnlichem Sinn, a. a. O., S. 488, er übersieht aber das Citat aus Ps. 34, 9 (LXX)). Für die Leser von 1. Petr. gehört diess Alles zur Gegenwart: Eben erst haben sie die Güte des Herrn in der Wiedergeburt geschmeckt und sollen daher verlangen nach der lauteren Milch des Wortes. Eben sind sie zu dem Grundstein Christo gekommen und sollen nun selber als

Digitized by Google

korinthischen Gemeinde so stark betheiligt gewesen (2. Cor. 1, 19) und sich später leicht die an selbige geschriebenen Briefe des Paulus verschaffen konnte, jedenfalls keine Verlegenheit; ebensowenig die vereinzelten Anklänge an die Thessalonicherbriefe, in deren Eingang ja Silas mitgenannt ist (1. 2. Thess. 1, 1). Gar nichts besagen wollen die angeblichen (Wort-) Parallelen zum Philipperbrief; was aber die Pastoralbriefe anbetrifft, so käme hier wieder die Prioritätsfrage sehr in Betracht, und selbst wem diese durch die Voraussetzung der Aechtheit derselben in ihrer vorliegenden Gestalt entschieden ist, der käme wegen der von früherher bestehenden Beziehungen des Silas zu Timotheus wie zu Titus in keine geradezu unüberwindliche Verlegenheit.[1])

Eine weitere neutestamentliche Schrift, die unverkennbare Parallelen aufweisen soll, ist der Jakobusbrief. Während bei Kritikern und Apologeten früher gewöhnlich die Originalität auf Seite des Jakobusbriefes gesucht wurde (so sehr entschieden einst von Holtzmann in Schenkels Bibellexikon, IV, S. 496 und neuestens noch von Sieffert bei Herzog, Realenc. XI, S. 531), ist in neuester Zeit die umgekehrte Beurtheilung des Abhängigkeitsverhältnisses von Luther und Bengel durch Grimm (Zeitschr. f. w. Th. 1870) wieder aufgenommen, von Pf. W. Brückner in der Zeitschr. f. w. Th. 1874, S. 533 ff. einlässlich begründet und von Holtzmann (ebendas. 1882, S. 295 f.) acceptirt, auch von v. Soden (Jahrb. f. prot. Theol. 1884, S. 167 ff.) als unzweifelhaft hingestellt worden, während Beyschlag (Commentar zum Jakobusbrief, S. 21) a. 1882 noch die neuere Kritik in der Prioritätsfrage einig nannte und betreffend den Brückner'schen Versuch bemerkte: „Es ist eben nichts so klar, dass nicht in unserer Zeit irgend Jemand auch das Gegentheil davon bewiese!" So wenig Uebereinstimmung herrscht in Wahrheit in solchen für die Ermittlung der Abfassungszeit neutestamentlicher Schriften so keck ausgebeuteten

---

lebendige Steine zu dem geistlichen Hause sich zusammenfügen und aufbauen. Die Leser des Hebräerbriefs sind längst φωτισθέντες, die von 1. Petr. hat Gott eben erst berufen εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. Doch alle diese Beziehungen und Reminiscenzen zugegeben, ist gleichwohl nirgends die Originalität der Gedankenverbindung und die verschiedene Nüancirung der Gedanken und der Worte zu verkennen.

[1]) Eine interessante Sachparallele zu 1. Petr. 3, 21 f. ist in den Pastoralbriefen Tit. 3, 5 ff., wenn man noch 1. P. 1, 3 f. hinzunimmt. Vergl. σώζει βάπτισμα 1. P. 3, 21 mit ἔσωσεν διὰ λουτροῦ etc.; δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ 1. P. 3, 21 (mit Hinweis auf die Segenswirkung des status exaltationis in V. 22), auch 1. P. 1, 3: κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος — ἀναγεννήσας — εἰς ἐλπίδα ζῶσαν — δι' ἀναστάσεως I. X. — εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον etc. mit Tit. 3, 5 ff.: κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν — διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας — ἵνα κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου (dazu oben im Comm. S. 153).

Digitized by Google

Untersuchungen über die literarischen Beziehungen derselben unter einander! Begreiflich ist deshalb das zurückhaltende Urtheil von Kühl, der (S. 47) eine schriftstellerische Abhängigkeit trotz der Anklänge sehr zweifelhaft nennt, daneben aber bemerkt, dass „wenn eine solche bestehe, sie sicher auf Seite des Petrusbriefes sei, der die weniger gedrungene, wortreichere Sprache habe". Diese ist ihm aber überhaupt eigen, weshalb dieselbe auch in den betreffenden Stellen nicht auffallen kann. Die Berührungspunkte sind nun allerdings unverkennbar, und zwar finden sich solche namentlich am Anfang und gegen den Schluss. Man hat die Adressen verglichen mit dem beiderseitigen *διασπορά* und anlässlich derjenigen von 1. Petr. von Ueberladung geredet, indem *παρεπιδήμοις*, was schon „Erdenpilger" bezeichne, das nebenstehende *διασπορᾶς* müssig erscheinen lasse, während *ἐν τῇ διασπορᾷ* bei Jac. unentbehrlich und sicher ursprünglich sei (Hilgenfeld, Einleitung, S. 636). Diess trifft aber bei unserer im Commentar gegebenen Deutung von *διασπορᾶς* nicht zu, so wenig als die Bemerkung Hofmann's (S. 165): Die Auffassung des Israel überhaupt, d. h. des wahren Israel als ausser der Heimat, weil auf Erden befindlich (*διασπορά* also ebenfalls in einem vergeistigten, neutestamentlichen Sinn genommen) sei ursprünglicher, resp. die Wurzel gegenüber der ähnlichen Bezeichnung nur eines geographisch näher bestimmten Theiles des Gottesvolkes (*Πόντου κτλ.* 1. Petr. 1, 1). Man muss vielmehr, wenn man sich nicht entschliessen kann, mit Ritschl, Beyschlag, Erdmann, Weiss und vielen Neueren den Jakobusbrief für den ältesten der neutestamentlichen Briefe anzusehen und die merkwürdige, allgemeinlautende Adresse daraus zu erklären, dass es damals erst judenchristliche Gemeinden und auch solche nur in den Palästina benachbarten Ländern gab, weshalb über den Bestimmungsort des Briefes kein Zweifel sein konnte — man muss andernfalls vielmehr urtheilen, es sei die Adresse des Petrusbriefes augenscheinlich concreter und bestimmter, gerade wegen der lokalen Begrenzung, die zu einem wirklichen Briefe passt und ihm ein historisches Gepräge giebt, dann auch wegen des technischen Sinnes von *διασπορά*, der 1. Petr. 1, 1 nicht unhaltbar ist, während er bei späterer Datirung des Jakobusbriefes in der dortigen Adresse zwar nicht unmöglich, aber doch zweifelhaft genannt werden muss. Wenigstens liegt alsdann die Vermuthung einer bloss typischen Bezeichnung der Leser, die überhaupt nur ihren Christenstand nach Analogie der Fremdlingschaft Israels in der Zerstreuung benenne, nahe. Hofmann entscheidet sich hiefür sogar bei Annahme frühester Abfassungszeit. Es muss zugestanden werden, dass für den Jakobusbrief der Contrast zwischen der Allgemeinheit der Adresse und der dem Brief selber zu entnehmenden Wahrnehmung, dass dem Verfasser doch offenbar bestimmte örtliche Verhältnisse vorschweb-

Digitized by Google

ten, die oben erwähnte Hypothese Harnack's betreffend die Anfänge der katholischen Briefe begünstigen würde; ein Briefschluss müsste ja hier nicht einmal eliminirt werden.

Zu Gunsten der Priorität von 1. Petri führt Brückner, was die Eingänge der Briefe betrifft, besonders an, die Aufforderung, die Trübsal für Freude zu achten, stehe bei Jac. ganz unvermittelt gleich im Eingang, während sie bei 1. Petr. im Anfang und im Verlauf des Briefes gut motivirt und vorbereitet sei; man bekomme ganz den Eindruck, Jakobus wolle den Petrus noch überbieten. „Nur um sofort mit dem vollsten Ton zu beginnen, unbekümmert darum, ob die Leser hinreichend vorbereitet sind, ihn zu vernehmen oder nicht, hat der Verfasser diesen hier in der Luft schwebenden Gedanken, zu dem er nicht selbständig gekommen ist, gleich anfangs gesetzt, indem er aus dem Anfang des Petrusbriefes die πειρασμοὶ ποικίλοι und die Erinnerung an τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως hinübernahm und anknüpfend an das ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε, das aber nicht auf die leidensvolle Gegenwart, sondern auf den καιρὸς ἔσχατος sich bezieht, den allzugewichtigen Hauptgedanken πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε aus 1. Petr. 2, 19 f. 3, 14. 4, 13 ff. anticipirt." Wäre dem Verfasser klar geworden, dass es sich hier nicht nur um Beurtheilung einer schriftstellerischen Kunst oder Manier, sondern um das psychologische Verstehen einer christlichen Individualität und Glaubensstellung handelt, so hätte er dieses Argument wohl nicht aufgebracht. Unrichtig ist ferner seine Behauptung, der hoffnungsselige Blick, durch welchen bei Petrus die Leidensfreudigkeit gut motivirt erscheine, fehle bei Jac. (vergl. vielmehr 1, 12), und gar seltsam Hilgenfeld's Schlussfolgerung (Einleitung, S. 636), eben darum sei der Jakobusbrief einfacher und älter, und es enthalte der Petrusbrief das Gesteigerte. Mit solchen Gründen lässt sich also über die Priorität nicht entscheiden. Es macht überhaupt die Annahme eines schriftstellerischen Abhängigkeitsverhältnisses trotz übereinstimmender Ausdrücke und übrigens nur halbwegs verwandten Gedankenzusammenhangs Schwierigkeit. Denn δοκίμιον in dem da und dort vorkommenden τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως muss in ganz verschiedenem Sinn genommen werden (vergl. m. Comm.). Bei Jakobus hat es aktive Bedeutung, ob man es „Prüfungsmittel" (Schneckenburger, Hofmann, v. Soden, a. a. O., S. 143) oder „Prüfung" (Beyschlag) übersetze; bei Petrus jedoch giebt nur die passive Bedeutung: „Bewährung, Bewährtheit" einen passenden Sinn (gegen Kühl, der auch hier die Bedeutung: „Prüfungsmittel" vertheidigen will, als ob die beiden Prüfungsmittel in Absicht auf absoluten Werth verglichen werden sollten). Entlehnung desselben Ausdrucks in so verschiedener Bedeutung ist aber schwer denkbar, zumal zum Ausdruck eines eben doch nur im Allgemeinen zusammentreffenden, sonst aber verschiedenen Gedankens. Denn bei Ja-

Digitized by Google

kobus handelt es sich um die Freude über den ethischen Werth und Segen der πειρασμοί, zu der die Leser aufgefordert, bei Petrus nach unserer Auslegung um die künftige Freude bei der Verherrlichung nach kurzem Leiden, durch deren Vorhaltung die Leser ermuthigt werden. Doch selbst, wenn man nach Kühl die gegenwärtige Freude versteht, ist ihr Gegenstand die in Hoffnung gewisse zukünftige Herrlichkeit. Die gleiche Bedeutung von δοκίμιον aber anzunehmen und das Unpassende derselben am einen oder andern Ort eben aus der Entlehnung des Ausdrucks zu erklären, verbietet sich darum, weil beide Stellen, ohne Rücksicht auf einander erklärt, einen durchaus einheitlichen, in sich abgerundeten Gedanken repräsentiren (indem die Jakobusstelle sich ihrem nächsten Gedanken nach viel mehr mit R. 5, 3 f. als mit der Petristelle berührt, freilich auch hier nicht so, dass ein literarisches Abhängigkeitsverhältniss mit Sicherheit anzunehmen wäre, und indem für die Petristelle sich überdiess, wie der Commentar gezeigt, gerade hinsichtlich des Bildes der Läuterung des edlen Metalls alttestamentliche Parallelen sogar mit dem Ausdruck δοκίμιον darbieten. Es braucht also nur überhaupt die Zulässigkeit der aktiven und der passiven Bedeutung von δοκίμιον anerkannt zu werden (vergl. darüber die gründliche Erörterung bei Fritzsche, Praelim. p. 40 ss., anders Hort, s. in m. Comm. S. 33), so steht einer selbständigen Erklärung jeder der beiden Stellen aus ihrem besonderen und eigenthümlichen Zusammenhang heraus nichts im Wege. — Der Zusatz τῆς πίστεως fehlt übrigens bei Jakobus in einigen Urkunden und Tisch. hat früher ein Einschiebsel aus 1. Petr. vermuthet, vergl. auch noch Beyschlag's Schwanken in den textkritischen Bemerkungen seines Commentar's; allein Tisch. ist von seiner Vermuthung zurückgekommen, und Hort bestätigt vom textkritischen Standpunkt aus τῆς πίστεως als gesichert. Es erscheint auch gerade bei Jakobus, der ja so sehr betont, dass der Glaube auch Werke haben, in Werken sich erproben, aus Werken sich vollenden müsse, als unantastbar.

Umsomehr aber repräsentirt Jac. 1, 18—22 eine mit 1. Petr. 1, 23—2, 2 allerdings auffallend verwandte Gedankenverbindung. Brückner findet auch hier die Abhängigkeit des Jakobus evident, und allerdings kann die Vorstellung des λόγος ἔμφυτος durch 1. Petr. 1, 23 (οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ) veranlasst sein, umsomehr da auch ἀπεκύησεν an das dortige ἀναγεγεννημένοι erinnert, aber auf der andern Seite fällt wiederum der Wechsel des Ausdrucks auf, und der λόγος ἔμφυτος findet durch die Samengleichnisse seine genügende Erklärung und wurzelt jedenfalls nicht in dem εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς 1. P. 1, 25 (v. Soden, Jahrb. 1884, S. 167). Vollends ist kein Grund, mit Brückner (S. 535) in der Ermahnung: δέξασθε τὸν ἔμφυτον

Digitized by Google

λόγον eine nur aus der Entlehnung zu verstehende Unklarheit zu finden, sobald man den Unterschied des Naturbildes und des besprochenen geistigen Processes in Betracht zieht. Gegenüber dem ebenfalls entsprechenden ἀποθέμενοι κτλ. (Jac. 1, 21 u. 1. P. 2, 1) wird allerdings die Wahrscheinlichkeit literarischer Abhängigkeit sehr gross, aber wie v. Soden von „Zusammenzug" bei Jac. redet, so kann man ebensogut weitere Ausführung des ursprünglich Kürzeren bei 1. Petr. vermuthen.

Das Citat aus Jes. 40 in Jac. 1, 11 braucht — auch abgesehen davon, dass hier αὐτοῦ nach ἄνθος wohl ursprünglich ist, in 1. Petr. 1, 24 aber nicht — keineswegs auf Reminiscenz aus der Petristelle zurückzugehen, etwa weil dasselbe in letzterer in vollerer Weise, nicht nur nach einer Nebenbeziehung verwerthet ist (Brückner; auch Holtzmann a. a. O., S. 295). Warum soll Jac. 1, 10 f. viel weniger als Citat von Jes. 40, 6 ff. denn als solches von 1. Petr. 1, 24 vorstellbar sein? (Brückner). — Ebenso besteht zwischen 1. Petr. 2, 11 und Jac. 4, 1 kein Abhängigkeitsverhältniss, wie aus dem oben (S. 283) schon mit Beziehung auf die nun allerdings mit der Jakobusstelle sinnverwandten Paulusworte Röm. 7, 23 und Gal. 5, 17 Bemerkten hervorgeht. Als Parallele wird gewöhnlich auch angeführt die nicht den LXX, sondern dem Grundtext entsprechende Anführung der Gnome Prov. 10, 12: ἡ ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν in 1. Petr. 4, 8 und ähnlich ebenso in Jac. 5, 20. Hilgenfeld ist hier die Priorität von Jac. darin offenkundig, dass insofern ein Anschluss an die LXX gleichwohl stattfinde, als an beiden Orten das eigentliche Objekt von καλύπτειν eine Person sei, nämlich bei Jacob. der bekehrte, gebesserte Sünder. „Einleitung", S. 637 redet er freilich von der Zudeckung einer Menge eigener Sünden. Allein abgesehen davon, dass auch die ἁμαρτίαι in der Petrusstelle die des Nächsten sind (was nach Hilgenfeld unklar sein soll; s. übrigens oben im Comm.), dass hingegen die LXX-Stelle einen klaren Sinn betreffend das Objekt des καλύπτειν überhaupt nicht darbietet, kann sehr wohl die Gnome nach dem Sinn des Grundtextes in den allgemeinen, sprichwörtlichen Gebrauch übergegangen und von beiden Briefstellern unabhängig verwendet sein. Erscheint doch die Verwendung an beiden Orten originell (gegen Brückner). — Endlich mögen folgenden, ähnlich lautenden Stellen: 1. Petr. 5, 5 f. und Jac. 4, 6 f. 10 Reminiscenzen zu Grunde liegen.[1])

[1]) Hier frappirt weniger die wörtliche, auch von LXX abweichende Uebereinstimmung in dem Citat aus Prov. (denn s. unten S. 323, A. 1), als vielmehr das sonstige mehrfache Zusammentreffen im Ausdruck und in der Aneinanderreihung der Gedanken. Die Verfechter der Priorität von 1. Petri berufen sich auf das Abgerundetere und Zusammenhängendere des dortigen Gedankengangs, aber gerade das Abrupte, Ge-

Digitized by Google

Brückner will durchweg in den von ihm besprochenen Parallelen die grössere Originalität der Gedankenverbindung auf Seite von 1. Petri finden. Man wird aber, wenn man unbefangen sein will, im Allgemeinen der Ep. Jacobi nichts weniger absprechen können als Originalität. Auch von Soden, der dem Petrusbrief die Priorität zuerkennt, bemerkt dennoch: Es ist sehr bezeichnend, wie originell und selbständig im Grossen die Anschauungen und der Inhalt des Jakobusbriefes trotz dieser Anlehnungen in Einzelheiten bleiben. Diese Originalität ist wohl der Grund, warum bei den Meisten das Urtheil zu Gunsten der Priorität des Jakobusbriefes ausfällt. — Am ehesten lässt sich vielleicht für die Priorität von 1. P. sagen, was Brückner zwar nicht geltend macht, es wäre von diesem Briefe andernfalls eine ausgesprochene Stellungnahme zu der Frage über das Verhältniss von Glauben und Werken und über die Rechtfertigung zu erwarten, indem eine solche doch geradezu provozirt worden; sofern Ep. Jac. dem Verfasser neben dem Römerbrief bekannt gewesen, hätte er doch kaum sich begnügt, nur einzelne Ausdrücke und Ideen zu entlehnen, und das am wenigsten, wenn etwa gar Silas (s. unten) dieser Verfasser gewesen wäre. — Endlich kommt auch noch der formelle Gesichtspunkt in Betracht, dass 1. Petr. mit seinem Schluss — sofern derselbe ursprünglich — bestimmteren Briefcharakter hat als Jac.[1]) — Jedenfalls kann also die Priorität

---

drungene bei Jakobus soll nach den Andern zu seinen Gunsten sprechen. Möglich! Doch zeigt der Text bei Petrus, der der dortigen Stilart durchaus entspricht, keinerlei Spuren der Entlehnung, während bei Jac. 4, 6 das μείζονα δὲ δίδωσι χάριν leicht die Veranlassung sein konnte, den aus der in die Erinnerung tretenden petrinischen Stelle zu entnehmenden, alttestamentlichen Spruch: Gott widerstehet den Hoffärtigen etc. hier anzuknüpfen, wiewohl die ὑπερήφανοι mit den φίλοι τοῦ κόσμου und die ταπεινοί mit den Gott ungetheilt Liebenden nicht unbedingt sich decken. Vergl. Hofmann z. d. St. Umso besser leitet das Citat über zu der dem petrinischen Brief parallelen Ermahnung V. 7. Textkritisch wäre es nicht gerechtfertigt, in διὸ λέγει· ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις κτλ. ein Glossem zu betrachten, obgleich der Zusammenhang dabei nur gewänne; denn nur untergeordnete Urkunden lassen die Worte weg. Aber dass der Zusammenhang eher gestört wird, illustrirt am besten die künstliche Auslegung Hofmanns. Freilich weist V. 10 darauf zurück, vergl. auch V. 16.

[1]) Für die Posteriorität von ep. Jac. scheint auch die auffallende Ignorirung derselben bei Clemens Alex. zu sprechen. Volkmar (im Anhang zu Credner, Gesch. des Kanon, S. 382 f.) behauptet geradezu, derselbe habe diese Schrift gar nicht gekannt. Soviel lässt sich nun freilich mit Sicherheit nicht sagen, indem nach den Untersuchungen von Zahn (Forschungen zur Gesch. des nt. Can., III, 150—153), deren Resultat wir zwar nicht in seinem ganzen Umfang acceptiren möchten, vereinzelte Anklänge doch vorkommen (βασιλικοί Strom. VI, 164 cf. Jac. 2, 8 und besonders ἀποκυηθέντες Paedag. I, 45 cf. Jac. 1, 18). Aber allerdings lässt sich auch aus solch einer im Vergleich mit der unbedingten Werthschätzung von 1. Petr. auffallenden Vernachlässigung

Digitized by Google

nicht so ohne Weiteres für Ep. Jac. in Anspruch genommen werden, wie es oft geschieht, und auf keinen Fall lässt sich von dieser Seite her für die Bestimmung der Abfassungszeit etwas Sicheres gewinnen, indem dieselbe für Ep. Jacob. mindestens ebenso schwierig ist.[1]) Von einer Benutzung des Jakobusbriefes in einem dogmatisch vermittelnden, den Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde mit Paulus versöhnenden Interesse kann aber vollends keine Rede sein, da die in Frage kommenden Reminiscenzen gar nicht die dogmatischen Begriffe berühren, so wenig als diejenigen aus den paulinischen Briefen ihrer Mehrzahl nach.

Wieder anders verhält es sich mit dem ebenfalls oft verglichenen Hebräerbrief. Hier zwar sind verwandte Lehreigenthümlichkeiten vorhanden; hingegen ist abgesehen von dieser Geistesverwandtschaft eine schriftstellerische Abhängigkeit nicht ebenso einleuchtend wie beim Jakobusbrief; viel weniger noch wäre, eine solche zugegeben, die Priorität mit Sicherheit zu bestimmen, und endlich ist die Abfassungszeit nicht weniger controvers als bei ep. Jac. und 1. Petri. Unverhältnissmässig freigebig ist nun hier mit Parallelen der neue, kritische Bearbeiter der Petrusfrage, v. Soden. Wahr ist, dass das auch von Hilgenfeld als charakteristisch angerufene, übrigens schon bei Polybius im metaphorischen Sinne vorkommende ἀντίτυπος 1. Petr. 3, 21 im n. T. nur noch Hebr. 9, 24 sich findet, aber während es in der petrinischen Stelle bezogen ist auf das Gegenbild (die Taufe) gegenüber dem τύπος als Vorbild, bezeichnet es in der Hebräerstelle vielmehr das mit Händen gemachte Abbild des wahrhaftigen Heiligthums, so dass als τύπος, d. h. hier nun Original, dieses letztere zu denken wäre. Dass Hebr. 5, 2 die Zusammenstellung sich findet: ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι, beweist doch nichts für Abhängigkeit vom petrinischen Brief, in welchem letzteres nur 2, 25 und zwar offenbar nach Jes. 53, 6 (vergl. übrigens auch Matth. 18, 12), ersteres gar nicht als Verbum vorkommt (nur die Substantiva ἄγνοια und ἀγνωσία in anderem Sinn). — In Hebr. 3, 6 sind die Christen zwar οἶκος Χριστοῦ genannt, aber Christus ist zu diesem οἶκος in ganz anderer Weise in Beziehung

und unverhältnissmässig seltenen, obendrein noch fraglichen Bezugnahme in ganz vereinzelten Ausdrücken ein Schluss ziehen mit Bezug auf das Ansehen der Epistel. Die mangelhafte und späte kirchliche Anerkennung wird immer die Aechtheit zweifelhaft machen trotz der sonst beachtenswerthen Bemerkung von Ritschl, Gesch. der altkathol. Kirche, S. 109, Anm.

[1]) Gebhard und Harnack (a. a. O. p. LVIII) bemerken mit Bezug auf die Bemühungen von Holtzmann, die Zeit des Clemensbriefs nach Ep. ad Ephes. und Ep. Jacob. zu bestimmen: Hoc unum contra Holtzmannum moneo, eos dilucida tenebris illustrare moliri, qui aetatem epist. Romanae definientes ad ep. Jacobi et ad ep. ad Ephesios exeunte demum saeculo primo vel ineunte secundo confectas (?) nos delegant. (Auch ich wage noch kein Urtheil über Zeit und Autor der sicher alten Briefe.)

Digitized by Google

gesetzt als 1. Petr. 2, 5, und dass das Bild als solches dem petrinischen Brief nicht ausschliesslich eignet, sondern bis auf Matth. 16, 18 zurückgeht, wurde schon oben S. 286 gezeigt. — Hingegen hat *παρεπίδημοι* 1. P. 1, 1 u. 2, 11 an Hebr. 11, 18 allerdings die einzige Parallele im N. T., allein wenn eine bestimmte Quelle angenommen werden soll, daraus 1. Petr. diese Bezeichnung geschöpft, so konnte diese ebenso gut Ps. 39, 13 in LXX sein. — *Κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν* kommt zwar im N. T. nirgends vor als 1. Petr. 3, 9 u. Hebr. 12, 17, aber an beiden Orten ist doch die Verbindung nicht die nämliche, indem *εὐλογίαν* bei Petrus durch das vorausgehende *εὐλογοῦντες*, im Hebräerbrief aber durch Gen. 27, 34 ff. veranlasst ist; *διώκειν εἰρήνην* 1. Petr. 3, 11 hingegen hat nicht nur an Hebr. 12, 14, sondern schon in der Grundstelle Ps. 34, 12—16 seine Parallele. — *Φανερωθῆναι*, auf die irdische Erscheinung Christi bezogen, kommt zwar 1. Petr. 1, 20 u. Hebr. 9, 26, aber auch 1. Tim. 3, 16, 1. Joh. 3, 5. 8 und in nachapostolischen Schriften (vergl. m. Comm. S. 71 und Weiss, p. Lehrb. S. 88, Anm.) vor, daneben indessen ebensowohl 1. Petr. 5, 4, bezogen auf die Wiederkunft. Eigenthümlich ist den beiden Briefen die Anschauung, dass das Blut Christi nicht nur die Schuld sühnend, sondern auch — das Erstere wohl vorausgesetzt — reinigend und erlösend wirke, 1. Petr. 1, 2. 19, vergl. Hebr. 9, 14, s. m. Comm. S. 14 f.[1]); eigenthümlich ferner auch die Betonung des Einmaligen (*ἅπαξ*) mit Bezug auf den Tod Christi 1. Petr. 3, 18 und mit besonders sorgfältiger Motivirung, die auf die Einen den Eindruck des Originals (Hilgenfeld z. B.), auf die Andern den der weiteren Ausführung macht: Hebr. 7, 27. 9, 7. 26 ff. Das *ἅπαξ* ist aber auch in der petrinischen Stelle kein müssiger und fremdartiger Zusatz, wenn man bedenkt, wie tröstlich es Petrus betont, dass die Leser *ὀλίγον ἄρτι* (1, 6. 5, 10) leiden; in ebensolchem einmaligem, also vorübergehendem Leiden, will er ihnen zu ver-

---

[1]) *Ῥαντισμός* freilich 1. Petr. 1, 2 u. Hebr. 12, 24 kann aus dem liturgischen Gebrauch stammen; die Verbindung ist auch nicht in beiden Stellen dieselbe. — Seltsamer Weise findet v. Soden eine merkwürdige Uebereinstimmung darin, dass nur 1. Petr. 2, 24 und Hebr. 10, 10 das „*σῶμα Χριστοῦ*" als „Erlösungsmittel" figurire (aber die Einsetzungsworte des Abendmahls!). — *Ἀναφέρειν ἁμαρτίαν* 1. Petr. 2, 24 und Hebr. 9, 28 lässt sich, wie eine richtige Exegese zeigt, gar nicht vergleichen. Dass Hilgenfeld (Einl. S. 635) behauptet, die Petristelle erkläre sich nur aus der Hebräerstelle, rührt daher, dass er den von uns abgewiesenen Opferbegriff in die erstere einmengt, behauptend, *ἀναφέρειν* schliesse diesen in sich, was aber die von ihm angeführten Stellen nicht beweisen, und was uns wenigstens für die Petristelle durchaus unwahrscheinlich erschien, weil sonst das Kreuz als Opferaltar müsste vorgestellt sein. In der Hebräerstelle ist allerdings der Opferbegriff mit *ἀναφέρειν*, aber demjenigen von Jes. 53 combinirt.



Digitized by Google

stehen geben, sei auch Christus ihnen voran — und zu einer ewigen Herrlichkeit eingegangen. Uebrigens könnte, wie uns im Comm. sogar noch wahrscheinlicher erschien, ἅπαξ in 1. Petr. 3, 18, wenn man es irgendwoher will entlehnt sein lassen, auch auf Röm. 6, 9. 10 zurückgehen! — Wahr ist es ferner, dass auch im Hebräerbrief die Hoffnung neben dem Glauben eine hervorragende Stellung einnimmt, auch dass die Taufe einerseits mit der Befreiung vom bösen Gewissen, anderseits mit der durch die Auferstehung Christi verbürgten Christenhoffnung in ähnlicher Weise verbunden erscheint, vergl. 1. Petr. 1, 2. 3. 3, 21 f. mit Hebr. 10, 19—23; wenn aber v. Soden (a. a. O., S. 491) bemerkt, dass die Definition des Glaubens Hebr. 11, 1 genau die Momente zusammenfasse, welche auch dem Glaubensbegriff des Petrusbriefes eigenthümlich seien, so ist diess nur dann richtig, wenn die persönliche Vertrauenshingabe an den Heilsgott und -Mittler mitinbegriffen sein soll; oder sollte diese in 1. Petri fehlen? Sieffert a. a. O., S. 533 drückt sich so aus: „Der Glaube ist bei Petrus allgemeiner (nämlich gegenüber dem Paulus) als ein Vertrauen auf Gott gefasst, das sich auf die Anerkennung Jesu als des zur Herrlichkeit erhöhten und in ihr einst zu offenbarenden Messias gründet". Aber auch die Beziehung auf den sühnenden und erlösenden Tod fehlt dabei keineswegs, cf. 1, 2. 18. 21, wo wir den Hinweis auf die Auferweckung mehr in dem Vorausblick auf die ἐλπίς, die wir mit der πίστις nicht identifizirten, motivirt fanden (gegen Weiss und besonders Kühl, der S. 54 oben hier einen Lehrunterschied von Paulus erblickt, während doch nur die organische Beziehung zwischen dem Glauben und dem Opfertod weniger ausgebildet und die auf die Auferstehung basirende Hoffnung, wie überhaupt das eschatologische Moment stärker betont erscheint, vergl. Ritschl, Entst. der altkath. K., S. 118 und namentlich die sehr werthvolle und deutlich zwischen πίστις und ἐλπίς unterscheidende, das Verhältniss zu Paulus scharf markirende Ergänzung in „Lehre von der Rechtfertigung" etc., II, 331 f.; leider ist im Stellenregister gerade auf diese bedeutsamste Ausführung gar nicht verwiesen).

Wenn dann v. Soden (a. a. O., S. 489) nicht ohne Geschick zeigt, wie die Zeit- und Gemeindeverhältnisse, die beide Briefe voraussetzen, merkwürdig verwandt seien, so ist immerhin zu sagen, dass der Hebräerbrief in dieser Beziehung noch individuellere Färbung hat und für die Bestimmung seiner Abfassungszeit insofern noch mehr Anhaltspunkte darbietet, was indessen es nicht hat verhüten können, dass bis heute das grösste Schwanken und Auseinandergehen der Meinungen fortbesteht. Beide Briefe zeitlich so nahe zusammenzurücken, wie v. Soden will, dazu ist, gerade weil das auf die Zeitlage Bezügliche da und dort doch nicht charakteristisch

Digitized by Google

genug ist, um die Zeitfrage zu entscheiden, auch nicht genug Grund vorhanden, und v. Soden's Erklärungsversuch für die Verwandtschaft der Briefe (S. 490): „Es begreift sich gut, wie die überhandnehmende Verwendung alttestamentlicher Typen für christliche Begriffe, wie wir sie im Petrusbriefe, der hierin nur den Fussstapfen des Paulus folgte, finden, bald einen alexandrinisch gebildeten Christen veranlassen konnte, das Verhältniss beider Testamente theoretisch klar zu legen, wie diess im Hebräerbrief geschah" — ist eben nur ein Versuch neben vielen andern, ebenso gut möglichen. Auch auf das von demselben S. 489 zu Gunsten der Priorität von 1. Petr. Geltendgemachte: „War die ausgebildete Theologie des Verfassers des Hebräerbriefs einmal in der concisen Fassung, die sie dort erhielt, der römischen Gemeinde vorgetragen — an diese nämlich lässt v. Soden den Hebräerbrief gerichtet, in dieser 1. Petr. entstanden sein — so müsste bei einem so verwandten Geiste wie dem Verfasser des Petrusbriefes eine Einwirkung desselben fast sicher zu erwarten sein" — können wir kein grosses Gewicht legen, einerseits weil eine solche Einwirkung ja wirklich von Vielen herausgefunden wird, anderseits weil eine bestimmtere Bezugnahme vorauszusetzen man nicht berechtiget ist. So liegt denn also die Sache so, dass bei aller Anerkennung von Verwandtem ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniss zwischen den zwei Briefen doch nicht, wie v. Soden (S. 489) selber zugiebt, zur Gewissheit gemacht werden und dass somit die sekundäre Frage nach der Priorität eigentlich gar nicht gestellt werden kann.

Von ungleich grösserem Interesse ist die Frage, ob der petrinische Brief Anspielungen auf die Reden Jesu und auf die Thatsache und die Erlebnisse eines persönlichen Umgangs mit dem Meister enthalte, was ja allerdings bei der Annahme petrinischer Abfassung auch nur im mittelbaren Sinn ohne Weiteres vorauszusetzen wäre. Allein während von der einen Seite gesagt wird: „Ueberall klingt in des Petrus Wort das von ihm gehörte Wort Christi durch" (Huther), wollen Andere gar keine deutlichen Anklänge entdecken, so selbst Hofmann[1]), der doch den Petrus als Verfasser betrachtet und es auch 1, 8 angedeutet findet, dass allerdings einer schreibt, der den Herrn gesehen; noch bestimmter v. Soden (S. 485 f.), der freilich Berührungen zugiebt, sie aber nicht nennenswerth findet und schliesslich folgendermassen abspricht: „Unwidersprechlich zeugen diese Beobachtungen gegen die Möglich-

[1]) S. 220: „Unter den Stellen, welche des Verfassers Ohrenzeugenschaft bemerklich machen sollen, ist keine einzige, die eine mittelbare oder unmittelbare Bekanntschaft mit Aussprüchen Jesu nothwendig oder sicher zur Voraussetzung hat." — Anders Holtzmann, der von Benützung der Bergpredigt redet (im Bibellex. a. a. O., S. 496).

Digitized by Google

keit, dass unser Brief von Petrus herrührt, der doch seine Hauptbedeutung darin erkennen musste, dass er von Jesu Leben zu erzählen wusste, der sich doch gewiss enge an Jesu Lehren, enger als an irgend eines Christen Predigt anschloss, und der der entstehenden Evangelienliteratur nahe gestanden haben muss." Sehen wir nun zu, ob diese Postulate nicht wirklich durch unsern Brief in befriedigender Weise erfüllt sind! Hofmann macht zunächst geltend, dass das den Petrus angeblich als Augenzeugen der Leiden Christi kennzeichnende *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* 5, 1 vielmehr zu deuten sei: „Verkündiger der Leiden Christi" (darum auch zu solchen Ermahnungen berechtigt), und v. Soden (a. a. O., S. 503 u.) versteht sogar darunter einen durch eigene Leidensnachfolge zum Zeugen der Christusleiden thatsächlich Gewordenen, ja er findet vollends, es könnte in diesem *μάρτυς*, wenn man Apoc. 2, 13. 17, 6 vergleiche, geradezu das Martyrium des Petrus angedeutet sein und das nachfolgende *ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός* sein schon in diese Genossenschaft Eingetretensein bezeichnen. Indem wir Letzteres als auf einer von uns noch nicht untersuchten Voraussetzung beruhend dahingestellt sein lassen, können wir das von Hofmann Urgirte zugeben, doch in dem Sinne, dass die Augenzeugenschaft nicht ausgeschlossen, sondern als Grundlage eingeschlossen ist. Vergl. den Comm. zu 5, 1. Wenn dann Hofmann findet, in 3, 14 und 4, 14 sehe man sich doch eben nur erinnert an Seligpreisungen Jesu, ebenso in 2, 12 f. an Matth. 5, 16, so möchten wir fragen, ob diese Anklänge nicht denjenigen an paulinische Stellen sich vollständig an die Seite setzen lassen, möchten ferner betonen, dass bei 5, 6 Einem unwillkürlich die häufigen Ermahnungen Jesu zur Demuth und Selbsterniedrigung mit Verheissung (z. B. Matth. 23, 12) einfallen, was wiederum Hofmann in absprechender Weise bestreitet. — Ferner klingt 1. P. 1, 13 nicht nur in dem gnomenartigen und darum weniger beweisenden Wortlaut an Luc. 12, 35 an, sondern gewichtiger erscheinen uns die Berührungen mit dem Gedankenzusammenhang von Luc. 12, 35—46, indem an beiden Orten das *ἀναζώννυσθαι* (*περιζώννυσθαι* bei Luc.) und das *νήφειν* (vergl. Luc. 21, 34) als rechte Zubereitung der auf die Vollendungszukunft Wartenden anempfohlen wird, was allerdings diejenigen nicht anerkennen werden, welche in 1. Petr. 1, 13 *ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ* nicht von der Endoffenbarung verstehen (auch Kühl nach Weiss). V. Soden meint freilich, das alles wolle nichts heissen für einen Petrus, und höchst auffallend sei es, wenn ein Augenzeuge Jesu, wo er auf die irdische Erscheinung Jesu hinweise (2, 21 f.) weder eigene Eindrücke noch Evangelienberichte verwende, sondern Jes. 53 (S. 486). S. 466 aber hat er selber bemerkt: „Die andern Züge sind dem Process Christi entnommen: *οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, ὃς λοιδο-*

Digitized by Google

ρούμενος κτλ. Gerichtsverhandlungen, Anschuldigungen, Verurtheilungen, ungerechte Richter schweben dem Schriftsteller vor, der diese Züge Christi als vorbildlich zusammengestellt hat. Hienach sollte also was ihm als seine Leser bedrohend oder schon über sie hereingebrochen vorschwebte, ihm das Material geliefert haben für eine anschauliche Schilderung des Processes Christi, in Verbindung mit Jes. 53. Allein hebt denn die Verwendung jener porträtartigen Schilderung bei Jesaja, deren Zusammentreffen mit Jesu Leiden noch heute jeden Leser frappirt, den Eindruck auf, Petrus habe hier auf Miterlebtes angespielt, wie denn z. B. Lechler (Apost. Zeitalter, S. 122) bemerkt, man bekomme diesen Eindruck: „einen Augenzeugen der Gefangennehmung, des richterlichen Verhörs, der rohen Misshandlung, der Kreuzigung selbst vor sich zu haben", was allerdings als zu weit gehend von Weiss (petr. Lehrb. S. 210) auf das richtige Maass reduzirt wird? Vergl. besonders auch die interessante Bemerkung von Weizsäcker vom Jahr 1858 in m. Comm. S. 116. Könnte ferner nicht die Verwendung von Jes. 53 für die Aussagen über Christi Leiden aus der Unterweisung Jesu selber stammen (Luc. 24, 26 f. 44—46), indem bei dieser jedenfalls Jes. 53 muss zur Sprache gekommen sein? Vergl. Weiss, p. Lehrb. S. 203. Direkter Beweis wäre Mc. 10, 45, wo mehr δοῦναι τὴν ψυχὴν — ἀντὶ πολλῶν als das mit *aschâm* nicht zu combinirende λύτρον (vergl. v. Orelli, die alttest. Weissagung, S. 461, Anm.) an Jes. 53 erinnern kann, allein jener indirekte Beweis ist noch sicherer. Wir erinnern hier gern an eine Anmerkung von Leonhard Usteri, Paulinischer Lehrbegriff, S. 219: „Dass Petrus allein gerade diese prophetischen Stellen und sonst keine ausser derjenigen von dem durch die Bauleute verworfenen Eckstein, die schon Christus von sich gebraucht hatte, als messianisch vorträgt, bin ich nicht ungeneigt aus der Unterweisung Christi herzuleiten und daher auch als ein Merkmal der Authentie des ersten petr. Briefes anzusehen." Was vollends die letztgenannte in 1. Petr. 2, 7 f. benützte Weissagung von dem Eckstein betrifft, so ist einerseits wohl zu beachten, dass ganz die gleiche Combination des Ecksteines nach Ps. 118 mit dem Stein des Anstosses nach Jes. 8, 14 sich nur bei Jesus selbst findet, s. m. Comm. S. 95 oben.[1]) Anderseits darf auch erinnert werden, dass das Citat mit der durch Jesus selbst autorisirten Auslegung auch in der Verantwortung des Petrus

[1]) Nach der Evangelienkritik von Dr. B. Weiss freilich läge hier nicht ursprünglicher Zusammenhang von Jesusworten vor, sondern eine Combination, die theils auf Marc., theils auf der apostolischen Quelle beruhte: Jesus hätte bei diesem Anlass nur vom Stein des Anstosses gesprochen (Markusevang. 387 f.). Dann läge die Wahrscheinlichkeit vor, unser Briefsteller habe den Matth. oder Luc. gekannt (?!). So Thoma, Zeitschr. f. w. Th., 1875, S. 212 oben und Anm. 1; S. 229.

Digitized by Google

vor dem Synedrium Act. 4, 11 und nur da noch vorkommt.[1]) — Ferner liegt in 2, 5: *οἰκοδομεῖσθε — οἶκος πνευματικός* eine Reminiscenz an Matth. 16, 18 anzunehmen sehr nahe, und dass an die Stelle von *ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ* das *πρὸς ὃν προσερχόμενοι* (vergl. Joh. 6, 68: *κύριε πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα; ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις*) *λίθον ζῶντα* tritt, ist sinnig und wunderlieblich[2]). — Der Begriff der *πίστις* als Vertrauen im Sinne Jesu fehlt bei Petrus auch nicht, vergl. 1, 5. 2, 6 (gegen Holtzmann), *ψυχή* wird ebenfalls ähnlich gebraucht von dem zu erhaltenden oder zu verlierenden Personleben hinsichtlich seiner ewigen Bestimmung; vergl. 1. P. 1, 9. 2, 11; auch Jac. 1, 21. 5, 20, Hebr. 10, 39. Die Hauptmomente der Weissagung von Christo werden 1. Petr. 1, 11 und Luc. 24, 26 f. 46 übereinstimmend definirt; von der Sendung des h. Geistes ist 1. Petr. 1, 12 und Luc. 24, 49, Joh. 15, 26. 16, 7 ähnlich die Rede; die Bezeichnung des *διάβολος* als des *ἀντίδικος* der *ἐκλεκτοί*, dem dieselben im Glauben zu widerstehen haben (1. P. 5, 6—9), erinnert in Wortlaut und Idee an Jesu Gleichnissworte Luc. 18, 1—8, 1. Petr. 3, 16 berührt sich ebenfalls durch *ἐπηρεάζειν* mit Luc. 6, 28, für welches im N. T. sonst nicht vorkommende Wort Grimm ohne Grund mit Berufung auf Klassiker für die Petristelle nur die Bedeutung: falso criminor annimmt. Die Betonung des Vorbildes, das Christus vornehmlich in seinem Leiden gegeben, ist ganz seinen eigenen Aussprüchen

---

[1]) Vergl. Kähler, Reden des Petrus in der Apostelgesch., Stud. u. Krit. 1873, S. 517, und über die Geschichtlichkeit des Petruswortes in Act., die zugleich die Geschichtlichkeit des zu Grunde liegenden Herrnwortes gewährleistet: S. 493.

[2]) Vergl. Thoma, Zeitschr. f. w. Th. 1875, S. 219 ff. Auch er will (S. 229) bei 1. Petr. 2, 4. 5 an Matth. 16 denken, doch meint er, der 1. Petrusbrief sei es schon seiner Ueberschrift schuldig, die Entstehung des Petrusnamens bei Matth. zu verwerthen. Wenn er aber weiter bemerkt, derselbe nenne seiner ganzen paulinisirenden Rede- und Denkweise entsprechend Christus den Eckstein, so ist das umso sonderbarer, als die citirte Stelle R. 9, 33 wenigstens dieses Stichwortes entbehrt, und als er selbst vielmehr hinzusetzt: vergl. übrigens Matth. 21, 42 — welches Herrnwort von dem zum Eckstein gewordenen Baustein doch gewiss die näherliegende und unmittelbarere Quelle für unsern Briefsteller — wer er auch war — abgiebt. Act. 4, 4 kommt nach Thoma (S. 211) nur für Luc. in Betracht. Vergl. übrigens Weizsäcker, der (Apost. Zeitalter, S. 34) — besonders bemerkenswerth bei seiner hyperkritischen Stellung zur Apostelgeschichte — die Berufung auf die Prophetie vom Eckstein als Bestandtheil der urapostolischen Predigt anerkennt. — Gegen Thoma, der a. a. O., S. 228 vermuthet, Paulus habe in 1. Cor. 3 das Matthäus-Bild umgekehrt, indem er Christum zum Grundstein und die Apostel zu Bauleuten gemacht „wohl in oppositioneller Anspielung auf den Kefasnamen" — sei bemerkt, dass die Polemik jedenfalls nur einem judaistischen Missbrauch des Petrusnamens gelten konnte, indem abgesehen vom Zeugniss des Briefes das der Apostelgeschichte für Petrus selbst sicher orientirt.

Digitized by Google

über seine Nachfolge entsprechend (Luc. 9, 23. 55 f. vgl. mit 1. Petr. 2, 21 ff.), und von der Thatsache und dem Preis der Erlösung (*λυτροῦσθαι*) wird 1. P. 1, 18. 19 unter unverkennbarer Anspielung auf Matth. 20, 28, Marc. 10, 45 (*λύτρον*) gesprochen. Erwähnung verdient vollends auch die nachdrückliche Ermahnung zur Bruderliebe (1. P. 1, 22. 4, 8 etc.), zur gegenseitigen Unterthänigkeit (5, 5), wie sie Jesus seinen Jüngern immer wieder predigen musste, zur Nüchternheit und Wachsamkeit wegen der betäubenden Wuth des Teufels, zur Sorgenfreiheit etc. Ferner erinnert 1. P. 1, 10 ff. an Luc. 10, 24, 1..P. 5, 3 an Matth. 20, 25 f. (*μὴ κατακυριεύειν*, sonst nirgends in diesem Sinne!), 1. P. 2, 25 bezieht sich in seinem ersten Theil allerdings auf Jes. 53, erinnert aber in seinem zweiten lebhaft an Matth. 9, 36 (vergl. auch Matth. 26, 31), und wer nur irgend an eine auch dem Evangelium Johannes zu Grunde liegende Ueberlieferung von Herrnworten glaubt, wird bei der Bezeichnung Christi als des *ποιμήν* (1. P. 2, 25. 5, 4) nicht umhin können, an Joh. 10, 11 und nicht bloss an Hebr. 13, 20 und bei 1. P 5, 2 (*ποιμάνατε*) an Joh. 21, 15—17 zu denken, wie er auch in 1. P. 1, 8 eine Erinnerung an das Joh. 20, 29 Berichtete zu erblicken geneigt sein wird. Der Begriff der *ἀναγέννησις* aber (1. Petr. 1, 3. 23) wird ihn ohne anders an das Gespräch mit Nikodemus (Joh. 3) gemahnen, wie er denn zweifellos auf ein Originalwort Jesu, resp. auf die Evangelienliteratur zurückgeht. Vergl. m. Comm. S. 19 und 22. Bemerkenswerth ist, dass noch 1. Petri von der Wiedergeburt ganz unabhängig von der Taufe redet. Und so redete wohl schon Jesus von ihr, wie es sich auch mit dem vermutheten ausserkanonischen Spruch und mit dessen Quelle verhalte. Vergl. Volkmar, Urspr. der Ev., S. 105, A. u. 106, A. 1. Petri darf in dieser Hinsicht selbst als Quelle für die Lehrweise Jesu angesehen werden; wenigstens steht dem nichts entgegen. Und sollte Jesus wirklich, wie Volkmar a. a. O. vermuthet, anlässlich des Marc. 10, 15 oder Matth. 18, 3 Erzählten ein solches Wort gesprochen haben, wie trefflich würde dazu wiederum 1. Petr. 2, 1 f. harmoniren! Es ist übrigens zu bemerken, dass der nun christlich individualisirte und so wohl schon von Jesus verwendete Begriff einer *ἀναγέννησις* schon im A. T. insofern wurzelt, als er zu dem dortigen der Erzeugung Israels zum Sohne Gottes in Beziehung steht. Cf. Exod. 4, 22. Jes. 45, 11. 44, 24. 2. 49, 21. 54, 5. 63, 16. Ps. 149, 2. — Kurz, Reminiscenzen an die Rede des Meisters fehlen nicht, Berührungen „mit der entstehenden Evangelienliteratur" ebensowenig, Anklänge an den synoptischen Sprachgebrauch und Wortschatz sind mehrfach zu entdecken; über die Menge und über die Beweiskraft der einzelnen Fälle wollen wir mit Niemandem rechten. Aber die Frage sei uns erlaubt: Sollen die „Grundbegriffe der synoptischen Verkündigung Jesu, Reich Got-

Digitized by Google

tes, Sohn Gottes, Menschensohn etc.", darum dass sie in dem kleinen Briefe nicht vorkommen, dem Petrus „verloren gegangen sein"? (Holtzmann.) Mit jener unbestreitbaren Thatsache findet sich die Kritik dadurch ab, dass sie geradezu schriftstellerische Abhängigkeit von den synoptischen Evangelien annimmt (so Holtzmann). V. Soden freilich, der betreffend Benützung einer Sammlung von Paulinen Holtzmann ohne Weiteres zustimmt, will von Berührungen mit der entstehenden Evangelienliteratur nichts bemerken, und Kühl (S. 48, Anm.) ist es klar, dass unser Brief die gegenwärtig vorliegenden Evangelien nicht benützt hat; allein es wäre ja nach jenem von der Kritik behaupteten Benützungssystem auch gar kein genaues Citiren oder wörtliches Ausschreiben zu erwarten. Kühl sind die Berührungen vielmehr ein Beweis der Ohrenzeugenschaft und der Bekanntschaft mit Aussprüchen Jesu. Für „Ohrenzeugenschaft" sind sie nun allerdings kein streng-historischer Beweis, indem die Bekanntschaft auch anderswie vermittelt sein konnte (selbst abgesehen von den synoptischen Evangelien, vergl. die Berührungen und Citate bei Clem. Rom).

Auch auf das, was Petrus selbst einst in seinem Jüngerstand beim Herrn Demüthigendes und Züchtigendes erfahren und Witzigendes gelernt, kann oft Rücksicht genommen und der Ertrag und Gewinn seiner Glaubensschule hier niedergelegt sein. Und diese Wahrnehmung ist für den historischen Beweis der Authentizität werthvoller. Vergl. zum Folgenden auch Hofmann a. a. O., S. 225 f. Das Wort vom Satan, der der Jünger begehrt, sie zu sichten wie den Weizen (Luc. 22, 31), der Gang nach Getsemane mit seinen wiederholten Mahnungen zur Wachsamkeit und zum Gebet, mit seinen Versuchen, den Vermessenen nüchtern und demüthig zu machen, scheint alsdann dem Petrus bei der Schlussermahnung 5, 5. 8 f. vorgeschwebt zu haben und der damals ihm ertheilte Auftrag: Wenn Du dereinst dich bekehrst etc. (Luc. 22, 32) ihm heilig gewesen zu sein, weshalb er sich seiner in Form eines Segenswunsches, mit dem er seinen Mahn- und Trostbrief beschloss (V. 10), entledigte. Dass ihm auch der Werth jener Zusage: Ich habe für Dich gebeten, dass dein Glaube nicht aufhöre, durch die Erfahrung zum lebendigen Bewusstsein gekommen, kann man in 1, 5 bezeugt finden; und wer hörte nicht alsdann auch aus 1, 3 einen entzückten Wiederhall der besonders hohen Bedeutung des Ostermorgens für sein gefährdetes Glaubensleben heraus? Aus diesen zahlreichen Berührungen mit dem einst bei Jesu Gehörten und Erlebten lässt sich doch Zutrauen fassen zur Authentizität des Briefes wenigstens in dem Sinn, dass wirklich Petrinisches darin anerkannt werden muss. Wir können es uns nicht versagen, hier Ewald (Sieben Sendschr. des n. B., S. 7), einen kritisch unbefangenen Zeugen, der diesen Eindruck sehr bestimmt erhalten, zu Worte kommen zu lassen:

Digitized by Google

„Wenn in diesem Sendschreiben so viel von Christi eigenem irdischem Leben geredet, wenn so viele ächt Evangelische Worte und Sätze wie aus seinem eigenen Munde in lebendigster Rückerinnerung eingeschaltet, und wenn die ganze Rede von vorne bis zum Ende so rein und dazu so bestimmt von einer gewissen Höhe herab an Heidenchristen sich richtet, als wüsste der Sprecher am besten, dass er diess Mal anders, als er es wohl sonst gewohnt war, zu reden habe, so liegen in alledem unverkennbar ebenso viele Zeichen, dass hinter diesem schönen griechischen Redner doch kein anderer als der ganze wirkliche und lebendige Petrus selbst steht. Dazu kommt die vollkommene Schlichtheit und Geradheit der Rede und der gesammten Anlage des Sendschreibens, welche hier herrscht, sowie der Mangel an jedem Merkmale, dass irgendwie ein Späterer hier nur in des Petrus Namen schreibe." Wenn Ewald im Vorstehenden auch auf die eigenthümliche Art der seelsorgerlichen Behandlung und Berathung der Heidenchristen reflektirt, so möchten wir dieselbe als eine väterlich zärtliche näher charakterisiren und darin die ausgebildete Reife jener schon in Antiochia anfänglich im Umgang mit den Heidenchristen nach Gal. 2, 12 bewiesenen Cordialität erblicken, möchten auch daraufhindeuten, wie Petrus solche ἀρτιγέννητα βρέφη im geistlichen Sinn, dergleichen 2, 2 f. beschrieben sind, u. A. in den Hausgenossen und Freunden des Cornelius kennen gelernt.

Begreiflicher Weise sind auch schon wiederholt die petrinischen Reden der Apostelgeschichte, denen nach der Annahme mancher Forscher eine ältere schriftliche, sei's aramäische, sei's griechische Quelle zu Grunde liegen dürfte, auf ihre Berührungspunkte mit unserm Briefe angesehen worden, — jenes „grundlegende Zeugniss" gegenüber dem „aufbauenden" (Weiss, p. Lehrb., S. 199 ff.) —, und man hat in ihnen etwa einen noch unentwickelten Petrinismus[1]) oder sogar die alle wesentlichen Momente schon enthaltende, mit dem Briefe in allen Theilen übereinstimmende Lehranschauung[2]) ent-

---

[1]) Lechler, unter Widerspruch von Weiss, bibl. Theolog. d. N. T., § 35 d), § 38 d), auch Gess a. a. O., S. 12 ff. 394 ff. 408 ff., neuestens auch Sieffert bei Herzog, Bd. XI, 532.

[2]) Schenkel a. a. O., S. 202—223. Sogar von der Hadesfahrt, die einzig dem Brief eigenthümlich sei, soll doch schon in der Pfingstrede Act. 2, 27. 31 eine merkliche Spur, welche Veranlassung der späteren Ausführung werden konnte, vorliegen! Aehnlich Schmid, neutest. Theologie, II, 172 f. Vergl. die viel umsichtigere und geistvollere Art, wie Gess a. a. O., S. 408 über die auch von ihm verglichenen Stellen sich ausspricht. — Anderseits will Schenkel auch im Brief nur die sittlich anregende Wirkung des Leidens Christi als eines vorbildlichen hervorgehoben finden und von einer Opferidee nichts entdecken; allein genau besehen ist in den Reden vom Tode Christi wieder unter einem anderen Gesichtspunkt die Rede.

Digitized by Google

decken wollen. Indessen zu einem Ausgangspunkt für die Apologetik eignen sich jene Reden nicht, indem die Kritik sie theils als frei componirt, theils als in unbestimmbarem Umfang überarbeitet betrachtet (vergl. dagegen Gess a. a. O., S. 13—18) und auch in Betreff der Erklärung der Berührungspunkte mit unserem Briefe nicht verlegen ist, indem sie denselben einfach von der Apostelgeschichte beeinflusst sein lässt (Holtzmann im Bibellex. S. 500). Nur seltsam, dass dann eine so schätzbare Quelle petrinischer Lehrweise nicht viel stärker noch ausgebeutet wurde auch in Absicht auf den Sprachgebrauch, als es nach den wirklichen, ungesucht sich darbietenden Berührungspunkten den Anschein hat.[1]) Selbst in der Aufsuchung

---

[1]) In Hinsicht auf den Sprachgebrauch ist hingegen ein erhebliches Zusammentreffen für den Fall, dass 1. Petri von der Apostelgeschichte literarisch unabhängig ist, überhaupt gar nicht zu suchen, da, wie Kähler a. a. O., S. 535 mit Recht aufmerksam macht, jene Reden, sofern sie irgendwie treue Wiedergaben geschichtlicher Urbilder, jedenfalls aramäisch gehalten wurden und die Uebertragung nicht auf Petrus selbst zurückzuführen ist. Hingegen könnte allenfalls der Verfasser von 1. Petri — alsdann natürlich nicht Petrus selbst — als mit dem griechischen Aufzeichner der Petrusreden identisch oder ihm nahestehend vermuthet werden, wenn wirklich der Sprachgebrauch frappante Aehnlichkeit aufweisen würde. Die Sprachparallelen, die in Frage kommen können, findet man bei Kähler zusammengestellt. Sie machen aber nicht den Eindruck charakteristisch genug zu sein, um die literarische Abhängigkeit zu beweisen. Vieles, was zusammentrifft, möchte schon in LXX seine Analogie haben, so z. B. *κλῆρος* 1. P. 5, 3, so dass die angeblich so deutlichen Parallelen in Act., darauf Weiss, petr. Lehrb. S. 342, Anm. hinweist, zur Erklärung ganz zu entbehren sind. Ferner *πρόγνωσις*, nicht nur Act. 2, 23 und bei Paulus das entsprechende Verbum, sondern ganz ähnlich auch Judith 9, 6 und in jüdischen Apokryphen dieselbe Präscienzidee, auch wohl in den Originalen dasselbe Wort; ferner *χρυσίον* (oft in LXX, auch in Apoc.), *ἐπιστρέφειν* im metaphorischen Sinn gleichfalls in LXX, auch *εὐλογία*, *κακία* (ausserdem bei Paulus, Jac.), *ἀπειλέω* hat gar nichts Charakteristisches. *Ἀπροσωλήπτως* 1. P. 1, 17 braucht nicht auf Act. 10, 34 (*προσωπολήπτης* absol. ἅ. λ.) im Sinn literarischer Abhängigkeit zurückgeführt zu werden, da schon Paulus (R. 2, 11, vergl. Eph. 6, 9. Col. 3, 25) die verwandte Bildung *προσωποληψία* hat, cf. auch Jac. 2, 1, 9. Sprachlich sind also die petrinischen Reden und 1. Petri vielfach durch LXX, nirgends aber deutlich durch einander beeinflusst. — *Ἄγνοια* ist nicht in Act. 3, 17, sondern in 17, 30 eine Parallele zu 1. P. 1, 14, (gegen Weiss und Kähler), insofern würde sich also die Verwendung des Wortes in 1. Petr. eher an Paulus (!) anlehnen, cf. Eph. 4, 18; siehe übrigens m. Comm. S. 57. *ξύλον* ist in Beziehung auf das Kreuz den „petrinischen" Reden und 1. P. 2, 24 nicht ausschliesslich eigenthümlich (Act. 13, 29, Gal. 3, 13 im Citat) und überdiess mehr eine Sachparallele, dergleichen wir nicht in Abrede stellen. — Von den Anklängen an den lukanischen Sprachgebrauch selbst, die Weiss, p. Lehrb. S. 387 aufzählt, gilt z. Th. dasselbe, was oben betreffend diejenigen speziell an die petrinischen Reden bemerkt wurde; entweder bieten

Digitized by Google

von Sachparallelen kam vielfache Uebertreibung vor, und unter keinen Umständen machen die Reden den Eindruck, von einem Compilator etwa mit den paulinischen Briefen als Hülfsquelle für die Composition des Briefes benützt worden zu sein. Eigentlich ist abgesehen von Einzelnem, das gelegentlich schon zur Sprache kam, nur das beiderseitige, reichliche Zurückgehen auf die Weissagung des alten Bundes mit Bezug auf Leiden, Auferstehung und Erhöhung Christi, die starke Betonung der letzteren mit ihrer eschatologischen Perspektive in Gnade und Gericht und etwa noch die Auffassung der Taufe als eines auf der Erhöhung Jesu zum Herrn und Christus mittelst der Auferstehung beruhenden Rettungsaktes charakteristisch (vergl. die Reden Act. 2 u. 3 mit 1. P. 1. 4, 5. 13. 17 f. etc. Act. 2, 36. 38. 40 mit 1. Petr. 3, 21). Das ist aber gewiss überhaupt urapostolisch (vergl. Holtzmann, Ztschr. f. w. Th. 1885, S. 442).

Was endlich das Verhältniss unseres Briefes zur Apokalypse betrifft, so sind die Berührungspunkte, die man auf schriftstellerische Abhängigkeit zurückführen könnte, nur ganz vereinzelt und auch zusammengenommen von ferne nicht beweisend. Apoc. 1, 6 erinnert nur an 1. Petr. 2, 9 (cf. auch Apoc. 5, 10. 20, 6) und s. m. Comm., S. 96. Die von v. Soden noch hervorgehobene Bezeichnung Roms als des Babylon Apoc. 14—18 (a. a. O., S. 486) kann jedenfalls, auch wenn 1. Petr. 5, 13 ebenfalls Rom gemeint sein sollte, für Abhängigkeit nichts beweisen, da der Inhalt des Briefes so gar keine Spuren einer solchen aufweist. — Diesen Inhalt betreffend ist es nun gerade v. Soden, der die grösstmögliche Verschiedenheit, ja ein geradezu gegensätzliches Verhältniss nachzuweisen bemüht ist (S. 486 f.). Es erhellt das Gewicht, das er diesem Nachweis beilegt, am besten aus dem Schlusssatz: „Wie solch durchgehende Differenzen zwischen dem einzig sicheren Denkmal des urapostolischen palästinensischen Christenthums und einem Briefe des Apostels Petrus, des langjährigen Hauptes desselben zu begreifen sind, mögen die Vertheidiger der Aechtheit des letzteren erklären." Es will daher jener Nachweis umsichtig geprüft sein. Die Vorliebe der Apokalypse für den Namen „Jesus" ist eine bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit, die aber nicht berechtigt, die Formeln *Χριστός* und *Ἰησοῦς Χριστός* „paulinische" zu nennen (vergl. Jac. 2, 1). Wie man sagen kann, „die irdische Bestimmtheit der Person Jesu trete bei Petrus ganz zurück, während die Apokalypse ihren *Ἰησοῦς* gern in seinen menschlichen Beziehungen

sich Analogien in LXX dar (z. B. *ἐκτενῶς*) oder dann solche aus der übrigen älteren oder späteren Gräcität (z. B. für *ξενίζειν* im metaphorischen Sinn Pol., Athen.; für *περιέχειν* Joseph.). Anders verhält es sich freilich besonders im Evangelium mit solchen Ausdrücken, die als biblisch-theologisch bedeutsam viel mehr Begriffsparallelen als blosse Wortparallelen darbieten.

Digitized by Google

schaue", ist bei dem Gewicht, das einerseits Petrus auf das Vorbild Christi, anderseits der Apokalyptiker wie Petrus auf die Herrschaft und Wiederkunft des Erhöhten legt, rein unerfindlich. Ja in der Bezeichnung ἀρνίον, die beim Apokalyptiker für Christum immer wiederkehrt, ist (vergl. besonders Apoc. 14, 4 f.) wenigstens nebenbei eine Hinweisung auf das unschuldige, geduldige und sanftmüthige Leiden, das gerade auch Petrus so stark hervorhebt, nach Jes. 53 unverkennbar. Dazu kommt dann noch das spezielle Zusammentreffen in dem Bilde vom Lamme (bei Petrus ἀμνός), wohl auch im Opfergedanken, vielleicht in der Beziehung auf's Passahopfer (Ritschl, anders v. Soden) und im Bilde von der Besprengung beim Bundesopfer, wie in der dadurch vermittelten Weihe zu priesterlichem Dienst. Wenn ferner v. Soden bemerkt, „der Geist sei in der Apokalypse noch ganz alttestamentlich der Geist Gottes, wie er z. B. in den Propheten wirksam gewesen, im Petrusbrief hingegen erscheine er als Prinzip, fast als Hypostase, so ist daran zwar etwas Wahres, indessen hängt jenes mit der speziellen Bethätigung des Geistes bei der Hervorbringung dieser Apokalypse zusammen, und in wie sehr verschiedener Stellung zum Geist als seine sonstigen Medien erscheint Jesus durch die (doch wohl neutestamentliche!) schlechthinige Gleichsetzung der μαρτυρία τοῦ Ἰησοῦ mit dem πνεῦμα τῆς προφητείας[1]) und durch seine ausschliessliche Würdigkeit, das Buch der göttlichen Rathschlüsse zu entsiegeln, wonach alle Himmelsbewohner so grosses Verlangen tragen. Die Idee von 1. Petr. 1, 10—12 ist hier entschieden weitergebildet. — Dass in der Apokalypse die Auferstehung Christi als wesentliches Moment seines Werkes neben dem Tode „keine Erwähnung finde" (vergl. auch Jahrb. 1884, S. 636), ist gegenüber 1, 18. 2, 8 eine Uebertreibung, wenn auch immerhin weniger die Auferstehung selbst als ihr Produkt: das über Tod und Hades siegreiche Leben Christi und seine Thronerhöhung betont wird. In der Apokalypse soll ferner stets Christus als der künftige Weltrichter angeschaut sein, während bei Petrus Gott das Gericht in der Hand habe, allein 1, 17 entscheidet nicht über die Auslegung von 4, 5 (cf. R. 2, 16 mit 14, 10. 2. Cor. 5, 10). — Ein Aequivalent der „farbenreichen Schilderung" der Wiederkunft Christi in der Apokalypse ist ihre innige, glühende Erwartung bei Petrus. — Dass Petrus auf die Werke nie reflektire, ist nach 1, 17 (vergl. auch 2, 24) unrichtig, und dass sie auch in der Apokalypse nicht in ausschliessendem Sinne für das Heil massgebend sind, erhellt aus

[1]) In Jesu und seiner μαρτυρία hat der Geist der Weissagung sein vollkommenstes Offenbarungsorgan, durch das er dann hinwiederum in den neutestamentlichen Propheten sich Werkzeuge erleuchtend schafft. Apoc. 19, 10.

Digitized by Google

der Betonung des Gewaschenseins im Blute des Lammes auch bei den Märtyrern. Die so stark betonten Werke beruhen auf der *μετάνοια* (cf. 1. Petr. 2, 25) und auf dem Glauben, der als Grundbedingung des Heils zwar weniger genannt, wohl aber vorausgesetzt wird. Christus redet vom Bewahren seiner Werke 2, 26, cf. 2, 19. Vom Mosegesetz und vom Halten desselben ist auch in der Apokalypse als von einer Heilsbedingung nicht die Rede. Neben den Werken ist der Glaube an Jesum, d. h. das standhafte Bekenntniss zu ihm (*πίστις Ἰησοῦ*), als Mittel und Kraft des Beharrens, der *ὑπομονή*, die auch Petrus so stark betont, aufgeführt. Die von v. Soden geltend gemachten Differenzen sind also keine eine ganz andere christliche Anschauung verrathenden Gegensätze. Es seien noch folgende Berührungspunkte erwähnt: Die Furcht Gottes ist in beiden Schriften stark betont. — *Πειρασμός* Apoc. 3, 10 vergleicht sich mit 1. P. 4, 12. — Die Vorstellung von der neutestamentlichen Verwirklichung der Idee des alttestamentlichen Heiligthums ist beiden Schriften gemeinsam (vergl. Weiss, p. Lehrb. S. 132), in der Apokalypse allerdings eschatologisch gewendet (wie 7, 17 das Bild vom Hirtenamt Christi). In beiden Schriften ist dem Blute Christi auch eine erlösende Wirkung zugeschrieben (wie auch im Hebräerbrief, vergl. Gess a. a. O., S. 596); auch nach der Apokalypse sind aus allen Völkern Unzählige erkauft und zu Königen und Priestern gemacht worden 1, 5. 5, 9. 14, 3. 4. 22, 3. 20, 6. 7, 15. 9. — Wenn nach Apoc. 17, 8. 13, 8 schon *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* der Name der Erwählten eingeschrieben sein muss im Lebensbuch des Lämmleins, so stimmt ja hiezu vollkommen die Vorersehung dieses letzteren zumal *πρὸ καταβολῆς κόσμου* nach 1. Petr. 1, 20. — Endlich erscheint Christus in den Sendschreiben der Apokalypse thatsächlich als *ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν* (Apoc. 1, 11 ff. 1. Petr. 2, 25).

Eigenthümlich contrastirt mit dem Urtheil v. Soden's, dass in der Apokalypse ganz heterogene dogmatische Anschauungen zu Grunde liegen, das Resultat, zu welchem Gess a. a. O., S. 602 in seinen Erörterungen über dieses Buch gelangt: „Wenn die Apokalypse schon vor Jerusalems Zerstörung geschrieben ist, so ist sie der sprechendste Beweis, dass es damals ein Judenchristenthum gegeben hat, welches bei treuestem Wurzeln im alten Testament dessen Anschauung doch aus Christi Geist ganz neu geboren hatte: das Ziel der Geschichte eine Welt, deren kurze Aufschrift das paulinische: „Gott Alles in Allem"; das Centrum der Geschichte und ihre bewegende Kraft Christi liebende Hingabe in den uns Gotte erkaufenden Tod, der Christen Seligkeit ruhend im Waschen der Kleider in Christi Blut und dem treuen Bekenntniss, kein Gesetz für die Christen als das der thatsächlichen Erweisung der Liebe, des Glaubens, des Dienstes und der Geduld." Diess Resultat erleidet

Digitized by Google

freilich bei Gess nachher durch spätere Bestimmung der Abfassungszeit der Apokalypse eine Modifikation, und in der That wird es gegenwärtig, wo betreffend diess Buch die Meinungen so bunt durch einander gehen, gerathen sein, demselben keine geschichtlich orientirenden Gesichtspunkte zu entnehmen. Umso mehr aber möchten wir den petrinischen Brief als Zeugniss anrufen für das Vorhandensein eines solchen freieren judenchristlichen oder, wenn man lieber will, urapostolischen Standpunktes, der, sollte auch das Sendschreiben nicht unmittelbar von Petrus verfasst sein, doch mit dem Namen des grossen Apostels sich legitimiren konnte.

Nachdem wir so einen grossen Theil des N. T. mit Rücksicht auf ein schriftstellerisches Prioritätsverhältniss zu 1. Petr. geprüft, sei anhangsweise noch bemerkt, dass den allerausgiebigsten Gebrauch und zwar dergestalt, dass die Benutzung keiner neutestamentlichen Schrift damit in Vergleichung kommen kann, 1. Petr. vom alten Testament macht, theils in ausdrücklichen Citaten, theils in freieren Anklängen. Es ist diess eine besondere Eigenthümlichkeit dieses neutestamentlichen Schriftstückes, indem kein anderes in solchem Maasse getränkt ist mit Worten und Bildern des alten Bundes, fast durchweg mit Anlehnung an die LXX. Sehr richtig bemerkt aber Hofmann (a. a. O., S. 220) über diese, wie über die vorher besprochenen Reminiscenzen aus neutestamentlichen Schriften: „Petrus verwendet, was ihm in Erinnerung kommt, zur Ausführung so selbständiger Gedanken, dass diese Fälle vielmehr von einer Geistesart Zeugniss geben, welche das in einem glücklichen Gedächtnisse Haftende da, wo es ihr gelegen kommt, in den Dienst ihrer unabhängigen Gedankenerzeugung nimmt, und zwar bald in Form ausdrücklicher Citation, bald auch durch unmittelbares und freies Verweben und Verschmelzen mit dem eigenen Gedankengang und Redefluss.“ — Doch nicht nur mit alttestamentlichem Wort und Bild ist der Brief reichlich gesättigt, sondern er repräsentirt auch in seiner christlichen Anschauung einen Standpunkt, der seine alttestamentliche Herkunft nicht verleugnen kann. Man hat seine biblisch-theologische Eigenart aus Paulus herleiten wollen, indem man darin einen abgeblassten oder unionistischen Paulinismus zu finden glaubte (Holtzmann, Pfleiderer, v. Soden u. A.), dem eben darum das spezifisch Paulinische in Lehre und Terminologie wenigstens in seiner genuinen Schärfe und Bestimmtheit fehle, allein unsere ganze Exegese wie die spezielle Untersuchung der Berührungen mit den paulinischen Briefen hat diesen Eindruck nicht begünstigt. Anderseits scheinen Weiss und Kühl (s. bes. S. 49 ff.) ebenfalls zu weit zu gehen, wenn sie eine ganz originelle, selbständige, darum vorpaulinische Lehranschauung, ja einen „Lehrbegriff“ dem Briefe entheben; hiefür ermangelt er zu sehr der ausgebildeten Lehrbestimmtheit, abgesehen von seiner Kürze; selbst Ritschl scheint hierin zu

Digitized by Google

weit zu gehen und darum folgerichtig, trotzdem dass er den Brief als an Heidenchristen im Missionsgebiet des Paulus gerichtet betrachtet und ihn deshalb einer späteren Epoche zuweist, die Anlehnung an paulinische Briefe in Zweifel zu ziehen (Entst. der altkatholischen Kirche, S. 119). Ist uns nun letztere in gewissen Grenzen zur Gewissheit geworden, so haben wir gleichwohl den Eindruck gewonnen, dass der Verfasser in seinen christlichen Grundanschauungen keineswegs einseitig durch Paulus bestimmt und genährt ist, dass er vor Allem im A. T. wurzelt und demselben auch als Christ bei Weitem nicht mit der genialen Freiheit eines Paulus gegenübersteht, dass er ferner mit der Lehrweise Jesu insbesondere nach der synoptischen Lehrsprache sich wohl vertraut zeigt, weshalb wir als Grundlage seiner Denkweise den urapostolischen Lehrtypus zu erkennen berechtigt sind.

Wenden wir uns nun nach beendigter Untersuchung über die Spuren der Benützung anderer neutestamentlicher Schriften in dem petrinischen Briefe zur Nachforschung nach unzweifelhaften Spuren des letzteren in den spätesten neutestamentlichen und in den früheren urchristlichen Schriften, sowie zu den ältesten direkten Zeugnissen für das Vorhandensein des Briefes. Von den johanneischen Schriften (Evangelium und Briefe), die jedenfalls jüngeren Datums sind, könnte hier die Rede sein. Weiss hat im „Petr. Lehrbegriff", S. 387 f. diese Schriften hauptsächlich mit Bezug auf Wortparallelen verglichen, doch ohne aus denselben Folgerungen ziehen zu wollen. Auffallend ist, dass er die gewichtigste Wort- und Sachparallele, den Begriff der Wiedergeburt übergeht. Dort wie hier ist sie als Grundlegung des christlichen Liebeslebens gedacht (1. Joh. 4, 7, cf. 1. Petr. 1, 22 f.); aber in den johanneischen Schriften ist der Begriff viel entwickelter (über seinen Ursprung s. oben S. 305). Dessenungeachtet ist bei der grossen Originalität der letzteren trotz der Berührungspunkte nicht mit irgendwelcher Sicherheit auf eine Benützung des petrinischen Briefes zu schliessen (auch Holtzmann, Einleitung, S. 453 unbestimmt). — Hingegen könnte der 2. johanneische Brief nicht sowohl durch seinen Inhalt als vielmehr durch seine Adresse das Vorhandensein des petrinischen voraussetzen. Schon oben S. 268, A. 1 wurde erwähnt, dass Clem. Alex. in den Hypotyposen 2. Joh. 1 nach 1. Petr. 5, 13 gedeutet zu haben scheint. Und in der That: Liest man 2. Joh. 1 von der ἐκλεκτὴ κυρία, V. 13 von deren ἀδελφή (τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς), so mag man sich schon dadurch an ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή 1. Petr. 5, 13 erinnert und zu einer übereinstimmenden Auslegung veranlasst sehen. Dazu kommt alsdann noch, dass ὁ πρεσβύτερος 2. Joh. 1 dem ὁ συμπρεσβύτερος 1. Petr. 5, 1 entspricht. Holtzmann scheint wirklich in Beidem direkten Anschluss anzunehmen (Einleitung, S. 498), macht aber daneben keinen Versuch, die „viel-

Digitized by Google

leicht ursprünglich nicht einmal bestimmt gedachte" Gemeinde nach 1. Petr. 5, 13 wirklich zu bestimmen. Clem. Alex., auf den sich Holtzmann auch beruft, geht offenbar weiter und vollzieht die Gleichung zwischen der ἐκλεκτὴ κυρία und der ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή geradezu, wozu indessen ebensowenig als zur bestimmten Behauptung literarischer Abhängigkeit beim Mangel jeglicher Anhaltspunkte im Inhalt des Briefes die Uebereinstimmung in jenen Bezeichnungen irgendwie berechtigt. Zahn a. a. O. führt diese Gleichung lediglich auf gelehrte Reflexion des Clemens zurück. Gewiss ist das „quandam" wie das „nomine Electam" [1]) auf Rechnung einer solchen zu setzen und erweckt den Schein, als wäre das Brieflein nach ihm an eine einzelne, ihm nicht näher bekannte Christin in Babylon gerichtet, woran freilich die folgenden Worte mit ihrer allegorischen Deutung (s. oben S. 268 f. A. 1) ebensosehr wieder irre machen, wie für die alsdann doch übereinstimmend zu deutende ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή das in den Hypotyposen am Schluss zu 1. Petr. Bemerkte (s. oben S. 268 A. 1 und im Comm., S. 229). Aber ob nun das „Babyloniam" lediglich aus dem ἐν Βαβυλῶνι 1. Petr. 5 durch Combination herübergenommen ist, und ob ihm nicht vielmehr etwas Traditionelles zu Grunde liegt, lässt sich immer noch fragen. Wäre es nicht möglich, dass eine überlieferte Adresse, etwa lautend τῇ ἐν Βαβυλῶνι ἐκλεκτῇ, dem Clemens bekannt gewesen? Liesse sich das mit Sicherheit annehmen, was aber natürlich nicht der Fall ist, so wäre dann die Beziehung von Babylon auf Rom sowohl hier als 1. Petr. 5, 13 noch um Vieles wahrscheinlicher, denn dass solch ein kleines Briefchen, dem Wortlaut nach scheinbar an eine weibliche Privatperson im fernsten Osten gerichtet — bei der Deutung auf das euphratische Babylon — Aufnahme in das die „duae (duas) Joannis" enthaltende muratorische Verzeichniss gefunden, wäre doch geradezu undenkbar, wenn man in Betracht zieht, wie hier sogar die Einreihung der Pastoralbriefe wegen ihres mehr privaten Charakters mit einer besonderen Bemerkung gleichsam entschuldigt wird (s. Credner-Volkmar, Gesch. des nt. Canons, S. 157). Am leichtesten wäre jene Aufnahme dann zu erklären, wenn 2. Joh. nach Rom gerichtet war. Indessen bleibt eben mit der bestimmteren Adresse auch der literarische Anschluss von 2. Joh. an 1. Petr. trotz Clem. Alex. zweifelhaft, und dasselbe gilt vollends von den weiteren Combinationen Zahn's a. a. O. betreffend die Adresse πρὸς Πάρθους (nach ihm das Ursprüngliche für πρὸς παρθένους).

---

[1]) Diese Worte vollends tragen den Stempel des Missverständnisses auf der Stirn; denn electa ist nicht nom. propr., was nur etwa κυρία sein könnte, es aber der Wortverbindung in V. 1 nach auch nicht wirklich ist.

Digitized by Google

Hingegen setzt nach gewöhnlicher Annahme unzweifelhaft der zweite petrinische Brief das Vorhandensein des ersten voraus, nur dass dort die Abfassungszeit noch ungleich mehr im Dunkel liegt, namentlich wenn die Aechtheit nach dem Vorgang ältester und neuerer Autoritäten von unbestritten conservativer Richtung preisgegeben wird (vgl. Godet, Bibelst. S. 148). Man kommt übrigens bezüglich des ersten Briefes bei Annahme der Aechtheit des zweiten in grössere Verlegenheit als bei Nichtanerkennung der letzteren, solang man überhaupt in 2. P. 3, 1 eine Rückbeziehung auf unsern kanonischen ersten Petrusbrief erblickt, wozu jede Berechtigung nur Spitta (der zweite Brief des Petrus etc. S. 526) entschieden in Abrede stellt mit Gründen, die allerdings zur Prüfung des herkömmlichen Vorurtheils auffordern. Man mag dann den zweiten Brief noch so spät setzen, für den ersten wird dadurch nichts präjudizirt, da nichts es wahrscheinlich macht, dass der zweite dem ersten bald nachgefolgt (gegen Hofmann, der sich im Comm. zu 2. Petr. S. 87 auf das ἤδη 3, 1 beruft, das aber nur unter Voraussetzung der Aechtheit des Briefes etwas beweisen würde, jedoch bei den vielen und starken gegentheiligen Indizien unmöglich den Ausschlag geben kann). 3, 1 ist, wenn man die Aechtheit fallen lässt und auch nicht mit Spitta Bezugnahme auf einen verloren gegangenen petrinischen Brief annimmt, literarische Einrangirung des Schriftstücks, vielleicht nicht einmal aus erster Hand, indem die von Bertholdt (Einleit. z. N. T.) zuerst aufgebrachte, von Lange und Gess (a. a. O., S. 414 f.) aber im Interesse der Rettung der Aechtheit mit Nachdruck erneuerte Hypothese, dass c. 1, 20 ab ὅτι πᾶσα προφ. bis c. 3, 3 ὅτι ἐλεύσονται κτλ. späteres Einschiebsel sein könnte, in der That viel für sich hat, u. E. noch mehr wegen 3, 1 als wegen der Abhängigkeit vom Judasbrief (vergl. die Begründung bei Gess, S. 414 f., s. auch überdiess Kühl, S. 319); das τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες 3, 3 wäre dann Wiederaufnahme der nämlichen Worte in 1, 20 mit vorhergehender Rekapitulation von 1, 16—19 in 3. 2 (vergl. auch die Wiederholungen in 3, 1 gegenüber 1, 12. 13). — Das Verhältniss zu 1. Petri bereitet aber auch abgesehen von der fraglichen Rückbeziehung in 3, 1 noch besondere Schwierigkeiten, indem der erste Brief an einen bestimmten Kreis von Gemeinden unter bestimmten, im zweiten Brief in keiner Weise nachklingenden historischen Verhältnissen gerichtet ist (vergl. Weiss a. a. O., S. 277), der zweite hingegen formell zwar nach 3, 1 an die nämlichen Leser sich wendet — auch die allgemeine Zweckbestimmung würde dem nicht widerstreben, kann aber eben wegen ihrer Allgemeinheit für die gleichen Leser nicht beweisend sein — dieselben aber 1, 1 mit ganz allgemein christlichen Prädikaten bezeichnet, aus denen nur das Spezielle herauszulesen ist, dass es Heidenchristen sind. Auch scheint 3, 15 zwar besondere an sie gerichtete briefliche Kundgebungen des



Digitized by Google

Paulus namhaft zu machen, es erwähnt aber gleich darauf V. 16 „alle (seine) Briefe" wie allgemein bekannte und beruft sich auf sie anscheinend für Lehranschauungen (*„περὶ τούτων" — λαλῶν ἐν αὐταῖς*), die gerade in anderen Briefen eine grössere Rolle spielen als in dem von Manchen wegen des demjenigen von 1. Petr. entsprechenden Leserkreises besonders ins Auge gefassten Epheserbrief.[1]) — Ferner deutet auch nichts auf die Selbigkeit des Abfassungsortes hin und ebenso wenig etwas auf die Selbigkeit des Verfassers, sobald man davon absieht, dass der Autor von 2. Petri sich mit viel mehr, auf die meisten Kritiker den Eindruck von Absichtlichkeit machender Emphase als Simon Petrus, einen Augenzeugen der Herrlichkeit Jesu Christi, bezeichnet, und dass er — bei Annahme der Integrität der Schrift — seinen Brief 3, 1 schon den zweiten nennt. Durch das ganze erste Kapitel giebt er sich als zu den Lesern in einem besonders nahen Seelsorgerverhältniss stehend zu erkennen, weshalb Weiss, die Inkongruenz besonders von 1, 16 mit 1. Petr. 1, 12 wohl bemerkend, eine der Abfassung von 1. P. nachfolgende Wirksamkeit des Petrus in Kleinasien annimmt, was offenbar nur bei sonst wahrscheinlich gemachter Aechtheit von 2. Petr. zulässig wäre. Nun klingt aber 1, 16 viel mehr wie ein ganz allgemeiner Hinweis auf die hohe Autorität der apostolischen Verkündigung an die Christenheit. Was sodann den Lehrinhalt des Briefes betrifft, so hat sich Weiss zwar a. a. O., S. 286 ff.[2]) alle Mühe gegeben, das Verhältniss zu 1. Petr. durch Aufzählung vielfacher Berührungen zu illustriren, kommt aber S. 294 zu dem Resultat: Mag immerhin die in den grossen Grundzügen wie in

---

[1]) Gegen Weiss a. a. O., S. 277; Hofmann im Comment., S. 116, Kühl, S. 436 ff. Es wird nicht nur zwischen dem unterschieden, was Paulus an sie und dem, was er an Andere geschrieben, sondern auch zwischen einzelnen Aussprüchen, auf die mit dem *καθὼς* V. 15 angespielt wird, wobei dann nicht nur an Eph. 1, 4. 5. 27. Col. 1, 22, sondern wohl noch sicherer an Röm. 2, 4 ff. 9, 22 zu denken ist (wenn nicht ein verloren gegangener Brief zu Grunde liegt, aus dem dann vielleicht auch Ign. Eph. 11 schöpfte), und zwischen dem, was auch sonst alle Briefe über diesen Gegenstand (Parusie und Bereitung dazu) enthalten, so dass diese sämmtlichen Briefe (ob auch noch nicht in Form einer geschlossenen Sammlung) als bekannt und als Gemeingut angesehen werden. Dazu stimmt dann auch der Zusatz *ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς*; man fieng bereits an, jene neutestamentlichen Urkunden den „Schriften" *κατ' ἐξοχήν* gleichzustellen, was zwar allerdings auch in der nachapostolischen Zeit etwas Ungewöhnliches ist, aber, wenn man an 1. Thess. 2, 13 denkt, doch nicht allzusehr befremden kann (vergl. Hofmann). Auf eine neutestamentliche Schriftensammlung als solche weist es auf keinen Fall, wenn auch ausschliesslich an den alttestamentlichen Canon zu denken ebenfalls unberechtigt ist.

[2]) Vergl. auch die kürzere Darlegung von Gess a. a. O., S. 415 ff. Selbst Kühl (S. 337) ist zurückhaltender als Weiss, während Schott noch viel weiter geht.

Digitized by Google

frappirenden Einzelheiten hervortretende Uebereinstimmung zwischen den Lehrgedanken der beiden Briefe nicht gross genug sein, um die Identität des Verfassers zu beweisen, so ist sie dafür auch eine viel zu wenig in dem Anschluss an bestimmte Formeln ausgeprägte, viel zu sehr nur in der tiefern Gleichheit der Anschauungsweise beruhende, um etwa als beabsichtigte Nachahmung gelten zu können. Will er damit zeigen, dass wenigstens der Inhalt von 2. Petri, mit demjenigen von 1. Petri verglichen, nicht den Eindruck einer täuschen sollenden Nachbildung mache und mithin von dieser Seite her die Annahme eines pseudonymen Produkts keineswegs begünstige, so gesteht er doch anderseits zu, dass derselbe ebensowenig die Identität des Verfassers erhärte. Und wenn er nachher im Sprachgebrauch eher noch mehr Verwandtschaft nachweisen zu können glaubt (vergl. auch Einleitung, § 41, 4, A. 3), so deutet er doch zugleich ein paar Mal an (S. 296 o. und S. 298), dass die Verschiedenheiten gleichwohl nöthigen würden, einen längeren Zwischenraum zwischen der Abfassung der beiden Briefe anzunehmen, als bei Voraussetzung der Aechtheit beider für die gangbare Ansicht von der Abfassungszeit des ersten möglich sei. Mit andern Worten: Nahe zusammenrücken lassen sich die beiden Briefe nicht; hat sich uns nun aber Weiss'ens frühe Datirung des ersten als unhaltbar erwiesen und müssen wir mit demselben frühestens in die spätesten Jahre der muthmasslichen Lebensdauer des Apostels herabgehen, so kann der zweite schwerlich ächt sein, und die starken Indizien für Unächtheit werden durch die Vergleichung mit 1. Petri noch verstärkt. — Auch ein so conservativ gerichteter Forscher wie Lechler (Apost. und nachapost. Zeitalter, 3. Aufl., 1885, S. 440) kommt zu diesem Resultat durch Vergleichung mit 1. Petri. Ueberhaupt ist in dieser Frage der Gegensatz der Richtungen beinahe aufgehoben. — Weiss hat sehr scharfsinnig gegen die Pseudonymität eingewendet, dass dann der Verfasser einerseits sich seinen Plan sehr fein und klug angelegt hätte, dass er aber ganz ausser Stande gewesen wäre, denselben festzuhalten, vielmehr alle Augenblicke aus der Rolle gefallen wäre und sich als Pseudonymus verrathen hätte — nämlich nach den Voraussetzungen der Exegese derer, die den Brief für unächt halten. So komme man auf den Widerspruch, ihn zugleich für sehr klug und sehr dumm halten zu müssen. Allein viel natürlicher erscheint uns die Annahme, dass der Verfasser sich nur des Apostelnamens und der Berufung auf apostolische Augenzeugenschaft für seine, wie er überzeugt war, apostolische Reinheit und Wahrheit athmende Lehrschrift als einer würdevollen und moralisch durchaus berechtigten literarischen Einkleidung bedienen wollte, ohne es eigentlich auf Täuschung abgesehen zu haben, weshalb denn auch die ungeschminkte, wirkliche Verfasserpersönlichkeit je und je durch-

Digitized by Google

blickt. — Anders stellt sich die Frage bei Spitta, der 2. Petri nirgends auf 1. Petri Bezug nehmen lässt und einen ganz andern Leserkreis voraussetzt. Dennoch führt auch ihn eine inhaltliche und sprachliche Vergleichung auf die Leugnung der nämlichen Autorschaft, wobei dann freilich der erste Brief, dessen Abfassung dem Silas zugeschrieben wird, in Nachtheil kommt gegenüber dem für authentisch gehaltenen zweiten — ein Urtheil, das mit dem durch die kirchliche Bezeugung wahrscheinlich gemachten seltsam contrastirt. Nach Schott anderseits hat Petrus im 1. Brief absichtlich seine Individualität zurückgedrängt.

Unter solchen Umständen sind bestimmte Anhaltspunkte für eine Datirung von 2. Petri, die dann auch zugleich Rückschlüsse betreffend die Abfassungszeit von 1. Petri gestatteten, nicht zu erwarten. Ueberhaupt sind die Spuren, die man vom Vorhandensein von 2. Petri in der nachapostolischen Zeit hat entdecken wollen, unsicher. Am meisten Wahrscheinlichkeit noch scheint uns die von Zahn (der Hirt des Hermas, S. 430 ff., besonders S. 435 ff., vergl. auch Hofmann, a. a. O., S. 174 f.) hervorgehobene Berührung mit Hermas zu haben. Ueber das signifikanteste Beispiel: 2. P. 2, 13 vergl. Herm. Sim. VI, 2 ff. ist besonders instruktiv die Zusammenstellung bei Zahn, S. 435 f. Vergl. zu 3, 9. 1, 9 f. Sim. VIII, 11, auch u. S. 326. Beweisend ist keine Stelle. Zwar haben auch entschiedene Bestreiter der Aechtheit von 2. P. (Schwegler, Volkmar) sich dem Eindruck schriftstellerischer Beziehungen nicht entziehen können und von einer „Nachbildung des Hirten durch 2. Petri" geredet. Jedenfalls aber ist die Art, wie 2. P. von dem doppelt erstorbenen Zustand derer redet, die ihrer einstigen Reinigung vergessen und sich auf's Neue haben verstricken lassen, daneben jedoch auch von der göttlichen Langmuth, welche Niemanden verloren gehen, sondern Alle zur Busse leiten will, schlichter und evangelischer als die casuistische Festsetzung des „Hirten" über die noch eine bestimmte Zeit für eine beschränkte Zahl mögliche zweite Busse. — Viel weniger Eindruck noch machen uns die von Spitta, S. 534, unter Zustimmung von Kühl, S. 330, (cf. Harnack, Prol. zur Didache, p. 160 o.) frappant gefundenen Berührungen mit Didache III, 6—8. — Wenn man den Brief wegen der Reden derer, die über das Ausbleiben der Parusie spotteten (3, 3 f.), mit dem ähnliche Zweifler und Leugner widerlegenden 2. Clemensbrief (c. 11), der allerdings spät ist, hat in Zusammenhang bringen wollen, so ist daran zu erinnern, dass die nämlichen Zweifelsreden schon im ersten (ächten) Clemensbrief c. 23 erwähnt sind, und dass vielleicht die allen 3 Anzügen gemeinsame Quelle Eine, verloren gegangene, apokryphische Schrift ist („ἡ γραφή" 1. Clem. 23, „ὁ προφητικὸς λόγος" 2. Clem. 11; cf. Harnack a. a. O., p. 42 f. in den Anmerkungen und Theol. Liter. Ztg. 1884, S. 341, wo als solche Quelle die Petrusapokalypse vermuthet wird. Aehnlich, nur noch weitergehend Weiss a. a. O.,

Digitized by Google

S. 272, wo aber die Auslegung von 3, 4 in der Anm. doch wohl zu speziell ist, besonders wenn, was allerdings nicht zu erweisen ist, jene ihrem Zusammenhang nach unbekannte, apokryphische Stelle, auf die Clemens sich beruft, die Quelle sein sollte. Gemeint ist mit den „πατέρες" die Zeit der Offenbarung und Verheissung, wo die Hoffnung noch lebendig war (gegen Spitta, der nur an die Väter der fraglichen Spötter denkt, deren manche schon todt sein mochten). Diese ist abgelaufen. Das weist allerdings in dieser Allgemeinheit über die Apostelzeit hinaus, doch ohne dass darum etwa schon das 2. Jahrhundert müsste zur Neige gehen. Im 1. Petribrief findet sich freilich noch keine Andeutung von herumgebotenen Zweifelsreden ähnlicher Art. — Wenn endlich in 2. Clem. das Citat als „ὁ προφητικὸς λόγος" eingeführt wird, so liesse sich wenigstens die Frage aufwerfen, ob nicht diese Bezeichnung auch in 2. Petr. 1, 19 in speziellem Sinn genommen und auf jene Schrift bezogen werden könnte (als Einführung oder Empfehlung derselben bei der römischen Gemeinde??), zumal wenn die Interpolationshypothese, wonach von 1, 20 b bis 3, 2 Alles eingeschoben wäre, sich empfehlen sollte. Im 3. Kapitel könnte dann noch Manches jener Schrift entnommen sein. Wirklich vermuthet nun Harnack die Apoc. Petr. als Fundort von 2. P. 3, 3—13 (Theol. Lit. Z. a. a. O.) uud schliesst aus der Benutzung derselben durch den Clemensbrief, dass sie noch aus dem 1. Jahrhundert stammte. — So giebt denn also die sogenannte nachapostolische Literatur keine sicheren Anhaltspunkte für eine frühere oder spätere Abfassungszeit von 2. P., wenn man nicht mit jenen Spuren bei Herm. oder mit argumentis ex silent. operiren will. Anders freilich stellt sich die Sache, zwar nicht für 1. Petri, aber doch für 2. Petri und ep. Judae, wenn man sich durch Volkmars Zeitbestimmung der apocrypha „Henoch" und „Assumtio Moysis" über die Mitte des 2. Jahrhunderts hinaus gewiesen sieht und überdiess in der späten Bezeugung und noch späteren, wiewohl auch dann nicht unbestrittenen Anerkennung von 2. Petri Grund genug zu erblicken glaubt, noch tiefer herabzugehen. Denn für 1. Petri kann das Buch Henoch nicht mehr in Betracht kommen, sobald man 1. Petr. 3, 19 mit Jud. 6 und 2. Petr. 2, 4, resp. mit der Grundstelle im Henochbuche unvermengt lässt, und das muss eine unbefangene Exegese umsomehr thun, als der einzige Einwurf gegen ihre Auffassung, πνεύματα seien nicht Menschengeister, sondern Engel, an Hebr. 12, 23 sofort scheitert. Betreffend ep. Judae aber (resp. 2. Petr.) ist zu erinnern, dass nur das Henochbuch, dessen Abfassungszeit keineswegs allgemein in Volkmar's Sinn bestimmt wird, durch ein förmliches Citat als unzweifelhafte Quelle sich darstellt, während hingegen keines der auf den Jud. 9 berührten Vorgang bezüglichen Fragmente der nur verstümmelt wieder entdeckten, puncto Abfasssungszeit ebenfalls verschieden beurtheil-

Digitized by Google

ten assumtio Moysis mit Jud. 9 wörtlich sich berührt (ebenso genau etwa wie mit Sach. 3, 2)[1]). Ein unzweifelhaftes Citat liegt also einstweilen noch nicht vor, und die blosse Thatsache, dass ep. Judae eine Sage berührt, die auch in der assumtio zu lesen war und von den ep. Judae commentirenden Clem. Alex., Origenes und Andern wirklich dort gelesen wurde, beweist noch nicht, dass ep. Judae sie dorther kennen gelernt, solang als nicht bewiesen ist, dass der Verfasser der assumtio sie selbst erfunden hat.[2]) Sei übrigens dem wie ihm wolle, zwischen der Abfassung von 2. u. 1. Petri kann an sich ebenso gut ein Zeitraum von 100 wie von 50 Jahren liegen. Denn die Rückbeziehung des Verfassers des 2. Briefes auf den ersten, die vielleicht nicht einmal der ursprünglichen Gestalt des Schriftstücks angehört, macht ganz den Eindruck einer literarischen Einrangirung aus einer Zeit, wo der 1. Petribrief gleich den Paulusbriefen schon allgemein bekannt und gelesen war. Unter solchen Umständen ist das Urtheil von Kühl (S. 57) unvorsichtig: „Unzweifelhaft wird die Abfassung des 1. Briefes durch den Apostel Petrus sicher gestellt durch das Zeugniss des 2. Petrusbriefes, wobei es gleichgiltig ist, ob derselbe ächt ist oder nicht." Die Sache verhält sich vielmehr so, dass die Unächtheit des zweiten den ersten in keiner Weise präjudizirt, aber auch seine Aechtheit nicht erhärtet, nur allerdings sie fast eher noch von entgegenstehenden Schwierigkeiten befreit, zumal wenn man betreffend die Datirung des ersten Briefes Weiss und Kühl nicht beistimmen kann.

Gestattet mithin auch der 2. petrinische Brief bei der Unsicherheit seiner Abfassungsverhältnisse keine Näherbestimmung des terminus ad quem für Abfassung des ersten, so kommt nun unter den sogenannten apostolischen Vätern, die überhaupt, wenn es sich um literarische Beziehungen zu 1. Petri handelt, in Frage kommen können, in erster Linie das Schreiben der römischen Gemeinde an die von Korinth, das unter dem Namen des 1. Clemensbriefes bekannt ist, an die Reihe, indem dieses nach der gegenwärtig am meisten verbreiteten und von Forschern verschiedener Standpunkte getheilten Ansicht noch dem letzten Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts angehört. Hier sind nun die Anschauungen über fraglichen Punkt in doppelter Beziehung sehr getheilt. Den Einen gilt eine Abhängig-

---

[1]) S. Volkmar, Mose Prophetie u. Himmelfahrt, Leipzig 1867, S. 7 ff. Hienach wäre die Schrift (wie Henoch) erst etwa 137/8 entstanden — ein doch nur auf unsicheren Vermuthungen beruhender, später Ansatz, s. Dillmann, bei Herzog, Realenc. XII, S. 353.

[2]) Vergl. die, wie uns scheint, triftigen Bemerkungen von Hofmann im Comm. zu Jud., S. 208. Aehnlich Sieffert, Art. Judasbrief, in Herzog, Encykl. 2. Aufl., Bd. VII. Anders Spitta, S. 348 ff., der allerdings das bestimmte Urtheil urchristlicher Zeugen, welche die Assumtio noch unverstümmelt kannten, für ausdrückliches Citat geltend machen kann.

Digitized by Google

keit von 1. Petri für ausgemacht, und zwar auch einem W. Brückner, der 1. Petri unter Trajan verfasst sein lässt und dem zulieb dann den Clemensbrief mit Volkmar, Keim, Holtzmann und Andern in die Zeit Hadrians heruntersetzen muss, während Weizsäcker bei gleicher Datirung von 1. P. für den Clemensbrief bei der Zeit Domitian's stehen bleibt. Andern wiederum (Ritschl, Entst. d. a. K., S. 279, Holtzmann, Einl. S. 524) ist eine Abhängigkeit nur weniger ersichtlich, noch Andern doch immerhin wahrscheinlich (so Harnack, Proleg. p. LIII in der zweiten Bearbeitung der Clemensbriefe vom Jahre 1876. Vergl. auch Theol. Literat. Ztg. 1886, S. 557). Den Einen (z. B. Brückner, Hofmann, Zahn, Hirt des Hermas, S. 478) beweist sie sich durch einzelne Reminiscenzen und Entlehnungen, den Andern sogar durch angeblich übereinstimmende Lehreigenthümlichkeit, indem zur Charakteristik des Clemensbriefes statt, wie gewöhnlich, von abgeblasstem Paulinismus, von unverkennbarem Petrinismus geredet wird. Letztere Auffassung ist durch Weiss vertreten und Stud. u. Krit. 1859, S. 159—166 in Erwiederung auf die gegentheilige Ansicht von Ritschl in einer Recension von dessen „Entstehung der altkatholischen Kirche" ausführlich begründet. Was nun diese starke Hervorhebung der Verwandtschaft betrifft, so ist zu entgegnen, dass das angeblich spezifisch Petrinische[1]) nur auf der Linie des Allgemeinen, Unionistischen, jeder bestimmten apostolischen Lehrindividualität Entkleideten steht, wie es das allmälig in die altkatholische Kirche übergehende Heidenchristenthum kennzeichnet. Wenn z. B. gesagt wird, es werde durch die Bezeichnung des *φόβος θεοῦ* und des *δουλεύειν αὐτῷ* als Kennzeichen des christlichen Wandels (vergl. c. 2, 3, 21, 23, 26, 28, 51, 58) der neutestamentliche Standpunkt ganz von Seiten seiner Identität mit dem alttestamentlichen gefasst und diess sei wesentlich petrinisch, so geschieht das Nämliche in der Apoc. und lehnt sich hier wie dort ganz, wie auch Weiss betont, an's alte Testament an, beweist also nichts dafür, dass der Verfasser von 1. Clem. 1. Petri gelesen. (S. in der Auslegung zu 1. Petr. 1, 17, wie es sich hier um übereinstimmende Grundanschauungen der apostolischen und nachapostolischen Zeit handelt.) — Die schon halbkatholische Idee, dass *δι' ἀγάπης* Sünden vergeben werden, ist weder paulinisch noch petrinisch, braucht aber auch nicht gerade ein durch das bei 1. Petri und 1. Clem. (c. 49) vorkommende, sprüchwörtliche: *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν* veranlasstes Missverständniss zu sein, da Luc. 7, 47 und noch andere Stellen ebenso gut in solcher Weise missverstanden werden konnten. Ueber das

[1]) Es versteht sich von selbst, dass in der folgenden kritischen Erörterung der Maassstab des „Petrinischen" ganz nach dem Sinne von Weiss dem 1. petrinischen Brief entnommen wird.

Digitized by Google

in beiden Briefen gleichlautende Vorkommen der Gnome selbst aber ist schon S. 296 das Erforderliche gesagt. — Manches, was Weiss noch anführt betreffend die Aussagen über Versöhnung und Erlösung, erklärt sich aus dem allgemeinen liturgischen Gebrauch. Wenn es aber im Clemensbrief heisst, dass das um unseres Heils willen vergossene Blut Christi der ganzen Welt die Gnade der Busse gebracht (*χάριν μετανοίας ἐπήνεγκεν* 7, 4), so ist darin der Versöhnungs- und Erlösungsgedanke in einer Weise verallgemeinert und abgeblasst wie im N. T. nirgends, auch nicht Act. 5, 31, welche Stelle wegen total verschiedener Gedankenverbindung gar nicht zu vergleichen ist. Es ist auch weder paulinisch noch petrinisch, wenn Gott nur äusserst selten „Vater", hingegen unzählige Male „*δεσπότης*" genannt wird, und entspricht, wie die Betonung seiner Allmacht und Schöpfermacht, mehr dem A. T. und allenfalls der Apoc.[1]) Wenn endlich Weiss bemerkt, dass die Art, wie Clemens den Glauben fasst, ganz mit Jakobus und Petrus wie mit dem Hebräerbrief übereinstimme, nicht aber mit Paulus, so muss eben gesagt werden, dass er damit nur die mehr alttestamentliche, allgemein-religiöse Anschauung theilt, wie sie überall ausser bei Paulus sich findet und nichts spezifisch Petrinisches hat. Während doch bei Petrus der Glaube und die Hoffnung mit der Auferstehung Christi in tiefe Beziehung gebracht wird (1. Petr. 1, 21), kennt hingegen Clemens diese Heilsbedeutung der Auferstehung, des Mittelpunktes der petrinischen, ja apostolischen Predigt gar nicht mehr; so sehr sind bei ihm die Realitäten des Glaubens abgeblasst. (S. oben im Comm., S. 74, Anm. 1.)

Nicht viel anders verhält es sich auch mit den Reminiscenzen, deren Weiss eine Menge entdeckt haben will. Gerade die am häufigsten genannten (z. B. auch von Zahn, Hirt des H., S. 478 und Hofmann, S. 174), die schon berührte Gnome: *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν*, die in beiden Briefen, aber auch 2. Cl. 16, 4 abweichend von LXX und gleichlautend figurirt, wie auch die Wendung *εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς* (c. 36) sind uns am wenigsten beweisend, letztere, weil sie in ganz anderer Verbindung steht als 1. Petr. 2, 9 und besonders weil bei der Citation der Stelle bei Clem. Alex. Strom. IV, 17 gerade das charakteristische *θαυμαστόν* fehlt, ebenso in 1. Clem. c. 59, 2, welche Stelle im Uebrigen dem Gedanken nach parallel wäre. Es ist also zu vermuthen, dass *θαυμαστόν* auch c. 36 nicht ursprünglich ist, wie es denn auch Funk

---

[1]) Auch wo Gott Vater genannt wird, geschieht es nicht in apostolischer Weise (Vater unseres Herrn Jesu Christi), sondern etwa in der Verbindung: Der Schöpfer und Vater der ganzen Welt oder *ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ τῶν αἰώνων*, oder der „barmherzige und allgütige Vater" (19, 2. 23, 1. 29, 1. 35, 3).

Digitized by Google

weglässt. Wenn aber die Gnome, weil gleichlautend, aus 1. Petri genommen sein soll[1]), warum ist nicht auch c. 22 bei Ps. 34, 12 ff. der Einfluss des verkürzten Wortlautes in 1. Petr. 3, 10 ff. und c. 16 bei dem Citat aus Jes. 53 der von 1. Petr. 2, 22 zu bemerken?[2]) Eine Abhängigkeit wird dadurch nicht wahrscheinlich gemacht. Auch ist im Clemensbrief die erstere Stelle als Rede Christi durch den h. Geist eingeführt. Wenn auch allerdings durch den starken Gebrauch der LXX in 1. Petri eine solche Verwechslung des Alttestamentlichen (sogar moralischen Inhaltes) mit der „*πίστις ἐν Χριστῷ*“ vorbereitet wurde, so ist sie doch in 1. Petri selbst noch nicht zu bemerken. — Einige an 1. Petri erinnernde Lieblingsausdrücke des Clem. finden sich auch anderwärts (*ποίμνιον* auch Act. 20, 28, *καταλαλιά* auch 2. Cor. 12, 20) oder sind sonst nicht charakteristisch genug (so das allerdings seltene *ἀγαθοποιΐα* 1. Cl. 2, 2. 7. 33, 1. 34, 2, cf. 1. Petr. 4, 19 und die Wendung *ἀποθέμενοι πᾶσαν κτλ.* 1. Cl. 13, 1 (57, 2), cf. 1. Petr. 2, 1); hingegen fällt *ὑπογραμμός* (c. 5; 16; 33, cf. 1. Petr. 2, 21) auch wegen des übereinstimmenden Gedankenzusammenhangs auf; die

---

[1]) Zahn a. a. O. bemerkt, man sei genöthigt, eine Abhängigkeit von 1. Petri vorauszusetzen, wenn man nicht ohne alle Wahrscheinlichkeit annehmen wolle, dass Clemens des Hebräischen mächtig gewesen. Allein auch c. 28 kommt das Citat aus Ps. 139 mehr mit dem Grundtext als mit LXX überein. Und während c. 15 Clemens sich in dem Citat aus Jes. 29 eher an Marc. 7, 6 und c. 13 in demjenigen aus Jer. 9, 32 u. 1. reg. 2, 10 im Schlusssatz zugleich an Paulus 1. Cor. 1, 31 und 2. Cor. 10, 17 anschliesst, lässt sich hingegen kein unzweideutiges Beispiel für Anlehnung an 1. Petri im Citiren anführen. Es finden sich auch Fälle, wo Clemens sich weder an LXX noch an den Grundtext angeschlossen, sondern das Citat nach seinem Gutfinden und speziellen Zweck frei modifizirt hat, so Jes. 60, 17 in c. 42, 5 und Mal. 3, 1 in c. 23, 5 (Harnack a. a. O., Prol. p. LI). 1. Cl. 30, 2, wo in dem Citat aus Prov. 3, 34 wie 1. Petr. 5, 5, aber auch Jac. 4, 6 (*ὁ*) *θεός* und nicht wie in LXX *κύριος* steht, kann weder für Abhängigkeit der Clemens-Stelle von 1. Petr. noch für eine solche von Jac., noch für ein liter. Abhängigkeitsverhältniss zwischen 1. Petr. und Jac. geltend gemacht werden, sonst müsste man auch eine Abhängigkeit von Justin. dial. 50 von 1. Petr. 1, 25 in der Citationsweise von Jes. 40, 8 (*κυρίου* statt LXX: *τοῦ θεοῦ ἡμῶν*) annehmen. Dergleichen Varianten beweisen nichts.

[2]) Hier citirt Clemens genau nach der LXX, auch in dem *οὐχ εὑρέθη δόλος κτλ.*, deren alexandrinische Lesart aufnehmend. Diese aber mit Hofmann (im Comm. zu d. Stelle 1. P. 2, 22) auf 1. P. 2, 22 zurückzuführen, dazu ist kein Grund vorhanden. Es kann also auch daraus keine Abhängigkeit des Citates bei Clemens von dem Wortlaut in 1. P. 2 erschlossen werden, so wenig als das Citat bei Justin, Apol. I, c. 51, wo auch die alexandrinische Lesart sich findet, auf 1. Petr. zurückgeht. Anders verhält es sich mit Polyc. ad Phil. c. 8, wo V. 22 wie auch V. 24 wörtlich wiederkehrt, auch mit dem *ἁμαρτίαν* (nicht *ἀνομίαν*) der petrinischen Stelle.

Digitized by Google

Wortbildung ist schon eigenthümlich und die Beziehung des Ausdrucks auf das Vorbild, das Christus im Leiden gegeben, übereinstimmend; bei Polykarp (ad. Phil. c. 8) ist die Entlehnung aus 1. Petri evident. Auch ἀδελφότης, das 1. Petri 2 Mal (2, 17 und 5, 9) und 1. Clem. 1 Mal (c. 2) sich findet, kommt sonst in diesem Sinn nicht häufig vor (Polyc. Phil. 10?), wenigstens nicht vor Iren., Epiph., Euseb. (1. Macc. 12, 10. 17, Herm. Mand. VIII, 10 bedeutet es Brüderlichkeit). Von den übrigen sehr zahlreichen ἁ. λ. von 1. Petri finden sich hingegen nicht viele auch bei Clem. Ausserdem wäre nur etwa noch die übereinstimmende Grussformel am Anfang der Briefe, freilich nicht als sehr charakteristisch zu erwähnen, und die Berührung zwischen 1. Clem. c. 9 und 1. P. 3, 20 f. durch das ebenfalls zu wenig bezeichnende διέσωσεν, bezogen auf Noahs, resp. der mit ihm friedlich die Arche beziehenden Thiere Rettung. Vergl. im Uebrigen zu dieser Stelle oben im Comm. S. 153.

Wenn endlich Weiss betont, dass die Stelle in c. 58: ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον I. Χρ. καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαὸν περιούσιον an die Art erinnere, wie 1. Petr. 2, 4. 6. 9 Christus als der ἐκλεκτός — eine Bezeichnung, die bei Paulus sich nicht finde — in Beziehung gesetzt werde zu dem γένος ἐκλεκτόν und λαὸς εἰς περιποίησιν, so ist zu bemerken, dass eben gerade die charakteristischen Wörter ἐκλεκτὸς und περιούσιος aus der LXX geläufig waren; vergl. auch für die Bezeichnung Christi Luc. 9, 35. — So lautet denn das Endresultat unserer Untersuchung dahin, dass Reminiscenzen aus 1. Petri zwar möglich, aber keineswegs mit Sicherheit zu behaupten sind. Durchweg lässt sich das Zusammentreffen in einzelnen Citaten, Wendungen und Ausdrücken auch ohne schriftstellerische Abhängigkeit wohl denken. Das Gleiche lehrt auch eine Vergleichung von 1. Clem. mit den 1. Petri am nächsten stehenden neutestamentlichen Briefen (Jacob. und Eph.[1]), deren Abfassungsverhältnisse in wohl noch grösseres Dunkel gehüllt sind.

Da im sogenannten Barnabasbrief keine irgend charakteristischen Anklänge zu entdecken sind, wenden wir uns gleich zu dem der Mitte des 2. Jahrhunderts wohl schon näher stehenden Hermas. Er athmet im Ganzen einen vom apostolischen noch entfernteren Geist, da die cardinalen Heilsthatsachen, Tod und namentlich Auferstehung Christi hier ganz zurücktreten, wenn auch die Christologie darum nicht etwa ebionitisch, sondern vom Hebräerbrief be-

---

[1]) 1. Clem. c. 46 und 32 erklären sich genügend aus der Priorität von Römer und 1. Cor. Betreffend den Brief Jacobi vergl. das Zugeständniss v. Hofmanns, dass Bekanntschaft des Clem. Rom. mit demselben nicht zu erweisen sei (VII, 3, S. 175). Und doch setzt Hofmann den Jakobusbrief sehr früh.

Digitized by Google

einflusst ist. Sehr bezeichnender Weise wegen des starken Dringens auf das Halten der Gebote und auf Fleiss in frommen Werken ist der Jakobusbrief mit Vorliebe benützt.[1]) Kirche und Kirchenämter spielen als Autoritäten schon eine bedeutende Rolle; die Taufe erscheint als zum Heil nothwendig. Die Worte *πιστεύειν*, *πιστός* sind schon ganz zur technischen Bezeichnung des Christwerdens, resp. -gewordenseins abgeschliffen, weshalb eben daneben die Bewährung durch den Wandel als das Entscheidende besonders noch hervorgehoben ist. Wir können uns nicht überzeugen, dass 1. Petr. 1, 21, welche Stelle in unserm Briefe allein sich vergleichen liesse, das blosse durch Christum Christgewordensein der Heiden gemeint sei, und zwar um des Versschlusses willen nicht (s. den Comm.; wie anders als in unserm Briefe auch in dem Citat bei Polyc. II, 1). In all dem Genannten charakterisirt sich Hermas entschieden als den Sohn einer späteren Zeit, sodass, wie auch unsere Untersuchung über Beziehungen zu 1. Petri ausfalle, das beträchtlich höhere Alter dieses Briefes ausser Frage steht. — Eine fortgeschrittenere Zeit giebt sich namentlich auch in der Art zu erkennen, wie im „Hirten" vielfach von der eigentlichen Christenverfolgung durch den römischen Staat die Rede ist (cf. Sim. IX, 21, 3 u. 28, 4—7) und zwar in einer Weise, dass trotz wörtlicher Anklänge an 1. Petr. 4, 12—19 doch das formelhaft-gewordene der Bezeichnungen *πάσχειν*, *ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος*, *ἐπαισχύνεσθαι* (cf. 1. P. 4, 16), *εἰδωλολατρεῖν* (cf. *εἰδωλολατρείαις* 1. P. 4, 3 in anderer Verbindung) nicht zu verkennen ist.

Verwandte Gedanken nun, wie sie Zahn (a. a. O., 421 f.) hervorhebt: Das Bild von den Steinen zum Thurmbau, die Paränese betreffend die gottwohlgefälligen heiligen Opfer im neutestamentlichen Sinn, die Betrachtung der aus allen Völkern gesammelten Gemeinde des neuen Bundes als des wahren Israel sind allerdings nicht beweisend für literarische Abhängigkeit; auch nicht die Idealisirung der kindlichen Unschuld als des Typus höchster christlicher Vollkommenheit im 2. Mandat wie auch Sim. IX, 29 u. 31 (vergl. das oben S. 240 f. Bemerkte (und im Comm. S. 84). — Bezeichnender scheint uns das Zusammentreffen dessen, was Vis. IV, 3 über das

---

[1]) Zahn, a. a. O., S. 396 ff. Sollte unser oben aus einer Vergleichung von 1. Petri und Jacobi gewonnener Eindruck von der überwiegend wahrscheinlichen Priorität des ersteren Briefes sich bestätigen, so bedürfte es des im Text nun versuchten Nachweises von Spuren des petrinischen Briefes bei Hermas nicht einmal. — Zahn hat es auch S. 412 ff. verstanden, die Abhängigkeit des Hermas vom Epheserbrief sehr wahrscheinlich zu machen. Er glaubt auch schon 1. Clem. c. 46 vom Epheserbrief abhängig. Möglich! Doch führt dort der Zusammenhang eher auf 1. Cor., cf. 1. Clem. 46, 5. 7 mit 1. Cor. 1, 10. 11, 18. 12, 25. 12 f. 3, 3. 8, 6.

Digitized by Google

Feuer in seiner doppelten Bedeutung für die Welt bei deren Untergang und für die ihr Entflohenen als Läuterungsmittel gesagt ist, mit eigenthümlichen Gedankenausführungen beider petrinischen Briefe zu sein. Und zwar ist hier vorzüglich der Idee- und Wortanklang an 1. Petr. 1, 6 f., cf. 4, 12 auffallend, wenn es heisst: *τὸ δὲ χρυσοῦν μέρος ὑμεῖς ἐστε οἱ ἐκφυγόντες τὸν κόσμον τοῦτον. ὥσπερ γὰρ τὸ χρυσίον δοκιμάζεται διὰ πυρὸς καὶ εὔχρηστον γίνεται, οὕτως καὶ ὑμεῖς δοκιμάζεσθε οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτῷ. Οἱ οὖν ἐμμείναντες καὶ πυρωθέντες ὑπ' αὐτοῦ καθαρισθήσεσθε. Ὥσπερ τὸ χρυσίον ἀποβάλλει τὴν σκωρίαν, οὕτω καὶ ὑμεῖς ἀποβαλεῖτε πᾶσαν λύπην* (Zahn, a. a. O., S. 429).[1]) Ist diess zugegeben, so kann man dann allerdings weiter mit Zahn bei den Vis. III, 11 und IV, 2 vorausgehenden, im letzten Grund auf Ps. 55, 23 zurückzuführenden Worten vom Werfen der Sorge auf den Herrn, die nicht mit Bezug auf persönliche Noth und Angst, sondern mit Bezug auf „das mit der Erscheinung der ewigen Herrlichkeit endigende Leiden der Christenheit" den rechten Rath und Trost geben wollen, an die 1. Petr. 5, 7 in ähnlichem Zusammenhang stehende nämliche Ermahnung denken und am Schluss Sim. IX, 28 auch 1. Petr. 4, 14 ff. nachklingen hören. Es ist zu bemerken, dass im N. T. nur in jener petrinischen Stelle von dem durch das Feuer der Trübsal geläuterten und bewährten Glaubensgold die Rede ist. Die LXX-Parallelen sind schon im Comm. S. 33 erwähnt, und scheint allerdings diejenige bei Sacharja ebenso sehr die Ausführung bei Hermas beeinflusst zu haben (vergl. namentlich die drei „*μέρη*"). Wörtliche Schriftcitate kommen beim Hirten überhaupt nicht vor, nur Anklänge. — Was endlich die Ausführungen des Hermas über die durch die Apostel an den vorchristlichen Frommen im Todtenreich ausgerichtete Evangelisation und Taufe betrifft (Sim. IX, 16, vergl. über die Bedeutung des Sakramentes Vis. III, 3), so machen sie allerdings auf den ersten Blick den Eindruck einer Weiterbildung des 1. Petr. 3, 19 f. Gesagten, wie Clem. Alex. Strom. VI, § 45 mit deutlicher Anspielung auf die petrinische Stelle und mit ausdrücklicher Nennung und Billigung des Hermas darlegt. Auch kann für uns nicht wie für Zahn (a. a. O., S. 425) eine abweichende, die petrinische Stelle nicht von der Predigt des Evangeliums verstehende Auslegung die Bezugnahme ausschliessen. Hingegen ist allerdings eine nicht zu übersehende Verschiedenheit in der Bezeichnung derer, an welche die Predigt ergieng; anderseits ist sehr auffallend, dass unter den

---

[1]) Die *πύρωσις δοκιμασίας*, in die nach dem Schluss der „Lehre der zw. Apost." die *κτίσις τῶν ἀνθρώπων* kommen wird, scheint auf 1. Cor. 3, 13, nicht auf 1. Petr. 4, 12 zurückzugehen, trotz des seltenen *πύρωσις*.

Digitized by Google

Alten Clemens Alex. so ziemlich isolirt dasteht in der Anrufung der doch sehr originellen, petrinischen Stelle zum Erweis einer Wirksamkeit Christi im Todtenreich, wie sie laut zahlreichen Zeugnissen angenommen wurde (s. oben S. 261), und dass man sich lieber auf apokryphische Aussprüche oder auf den viel undeutlicheren Eph. 4, 9 f. berief. An dieser auffallenden Thatsache hätte diejenige Auslegung, die 1. Petr. 3, 19 gar nicht auf einen descensus ad inferos bezieht, einen Anhalt. Unsere Frage betreffend ist mithin zu sagen: Ist sonstwie eine Bekanntschaft des Hermas mit 1. Petri wahrscheinlich gemacht, so kann dann auch angenommen werden, dass neben der Tradition die petrinische Stelle den Hermas zu jener Fortbildung der Idee freilich in einer anderen Richtung auf dem Wege der Reflexion (wie Clem. Alex. es andeutet) veranlasst habe.

Wichtiger übrigens als die Möglichkeit, Spuren jener Bekanntschaft bei Hermas nachzuweisen[1]), ist wie schon bemerkt die unabweisliche Wahrnehmung, dass je länger je mehr das Verständniss für das apostolische Lehrcentrum sich verlor, und dass ganz andere Gesichtspunkte in den Vordergrund traten. Wenn schon zur Zeit des Clemensbriefes, der doch als offizielles Schreiben der römischen Gemeinde die in derselben herrschende Lehranschauung ungefähr repräsentiren muss, das genuin Apostolische, nicht nur das Paulinische zu einer nur noch in nicht mehr verstandenen Wortanklängen erkennbaren Nebensache herabgesunken war, wie wäre es denkbar, dass ungefähr zur nämlichen Zeit aus der nämlichen Gemeinde ein so antiker, ächt apostolischen Geist athmender Brief wie der erste petrinische hervorgegangen wäre?[2])

Sind wir übrigens mit Hermas der Mitte des 2. Jahrhunderts nahegekommen, so stehen wir nun ohnehin in der Zeit, wo zwei ganz unzweifelhafte äussere Zeugnisse für das Vorhandensein des Briefes sich uns darbieten. Beide sind durch Eusebius, dem Volkmar eine besondere apologetische Bemühung für die katholischen Briefe zuschreibt (Ursprung u. E., S. 60), ausdrücklich hervorgehoben, indem hist. eccl. III, 39 Benutzung von Zeugnissen aus unserm Briefe durch Papias, und IV, 14 Benutzung durch Polykarp constatirt; den letzteren betreffend können wir uns noch heute von der Richtigkeit der Angabe des Eusebius überzeugen;

[1]) Auch Holtzmann (Bibellex. IV, S. 498) anerkennt solche nach Zahn's Nachweis, nur dass dieselben für ihn und Alle, die den „Hirten" später setzen, natürlich nicht den gleichen Werth haben wie für Zahn.

[2]) Vergl. das interessante Zugeständniss von Harnack, Dogmengeschichte I, S. 94: Das Urtheil, dass das N. T. in seinem ganzen Umfang eine einzigartige Literatur umfasse, ist streng genommen nicht haltbar; aber richtig ist, dass zwischen seinen wichtigsten Bestandtheilen und der Literatur der nächsten Folgezeit eine tiefe Kluft befestigt ist.

Digitized by Google

denn desselben Philipperbrief enthält nicht nur Reminiscenzen, sondern wörtliche Excerpte, doch durchweg vom Verfasser mit seinem Eigenen verwoben und nirgends als ausdrückliches Citat mit Nennung der Quelle. S. übrigens die oben S. 267 f. gemachten Bemerkungen. — Ueber Priorität von 1. Petri kann hier kein Zweifel sein, weil nicht nur die im Polykarpusbrief vorausgesetzte Zeitlage eine unzweifelhaft spätere ist, sondern weil auch die Anzüge aus 1. Petri selber sich durch den oft sehr losen Zusammenhang mit dem Gedankengang des Briefes und durch Combination mit andern Entlehnungen aus Eph., 1. Clem. etc. deutlich als solche kundgeben (s. statt vieler Beispiele nur Pol. 1, 3). Ob Papias den Brief nur wie Polykarp oder mit ausdrücklicher Nennung des Petrus benützt hat, lässt sich der kurzen Bemerkung des Eusebius natürlich nicht entnehmen. Immerhin könnte bei dem ganz andersartigen Charakter des papianischen Werkes als eines wahrscheinlich exegetischen eher das Letztere vermuthet werden. Anders freilich und den Sachverhalt ähnlich wie bei Polykarp sich denkend, urtheilt unter Berufung auf die Anklänge (?) in noch vorhandenen papianischen Fragmenten Holtzmann (Einleitung in's N. T., S. 524 f.). Wenn nun auch weder der Polykarpusbrief, noch das leider verlorengegangene Werk des Papias mit Sicherheit viel vor die Mitte des 2. Jahrhunders zu setzen ist, so scheint doch die Annahme berechtigt, dass beide Presbyter Kleinasiens als Vermittler und Hüter der Traditionen aus der apostolischen Zeit nicht auf eine zweifelhafte, alter Beglaubigung entbehrende Quelle sich beriefen oder eine solche benützten. Beide Männer freilich standen nicht mehr auf der geistigen Höhe der apostolischen Zeit und vermochten die Reliquien, die sie sammelten und benützten, nicht nach Gebühr zu würdigen und zu sichten, indem ein Papias wenigstens auch ganz Heterogenes aufnahm; zu einer geistigen Kritik waren sie nicht befähigt, umso mehr werden sie auf alte und glaubwürdige Ueberlieferung Gewicht gelegt haben, wobei freilich nicht an historische Kritik im eigentlichen Sinn zu denken ist. Betreffend Polykarp s. das oben S. 259 f. Bemerkte und vergleiche hinsichtlich seiner Ethik c. 10 seines Briefes und dazu 1. P. 2, 12 (Comm. S. 102), auch 4, 8. Daneben freilich findet sich bei Polyc., und zwar nicht nur als flüchtiges, wenig vermitteltes Citat, sondern, wie es scheint, als wirklich angeeignet auch ächt Apostolisches, was schon Ritschl, Gesch. der altkath. K., S. 285 als singulär hervorgehoben hat, vergl. bes. Kap. 8. — Jedenfalls lässt sich mit Bezug auf Papias sowohl als Polykarp so viel sagen: Ihre Zeugnisse, wenn auch erst später verfassten Schriften entnommen, haben gleichwohl den Werth solcher aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, und dieser Werth wird durch den Umstand noch erhöht, dass ihre Wirksamkeit derjenigen Kirche angehörte, an die der Brief einst adressirt war.

Digitized by Google

Vermöchten wir vollends den Papias als einen so schroffen Judenchristen und Antipauliner anzusehen, wie nach Baur's Vorgang noch Hilgenfeld thut, der ihn in dem Fragment die paulinischen Briefe geflissentlich todtschweigen lässt (während er ja doch Traditionen von Herrnworten sammelte!), und wie sogar Holtzmann bezüglich des Paulus von einem „beredten Schweigen" des Papias redet, so wäre uns dann schon die durch Eusebius bezeugte Benützung unseres Briefes durch Papias Beweis genug für die Aechtheit. Es wäre wenigstens sehr seltsam, wie ein nach Hilgenfeld und Holtzmann so paulinischer Brief wie 1. Petri von Papias, weil „urapostolisch" (Hilgenfeld, Einl. S. 63) ohne Anstoss sollte benützt, also ohne Misstrauen als ächt angenommen sein — ein Brief, dessen ganzer Inhalt von Anfang an bis zu dem *διὰ Σιλουανοῦ* am Ende vielmehr dazu angethan war, ihn misstrauisch zu machen. Und doch wäre dieser Brief nach jenen Kritikern bei seinen Lebzeiten entstanden, und er war also im Fall, ihn richtig zu beurtheilen. So zwingt denn eigentlich die Auffassung des Papias, wie sie seit Baur in Aufnahme gekommen, zu dem Urtheil, dass dieser Presbyter den Brief als wahrhaft urapostolisch und ächt petrinisch anerkannt und darum an ihm keinerlei inhaltliche Kritik geübt habe. Für uns freilich, die wir jene Auffassung nicht theilen können, ist auch die Benützung des Briefes durch Papias kein zwingendes Indicium für Aechtheit. Polykarpus, des Papias *ἑταῖρος*, hat nun einmal offenbar, wie jetzt selbst Hilgenfeld anerkennt (Zeitschr. f. w. Theol. 1886, S. 437) den Apostel Paulus hochgehalten und ihn in seinem unzweifelhaft ächten, höchstens interpolirten, nach langem Sträuben nun sogar von Hilgenfeld für authentisch gehaltenen Philipperbrief (ebendas. S. 180 ff.) stark benützt. Es geht darum nicht mehr an, eine schlechthin ablehnende Haltung des Papias anzunehmen. Für unsere Frage ist nun der Polykarpusbrief noch viel wichtiger als jene Notiz betreffend den Papias, weil wir bei ihm die Art der Benützung von 1. Petri noch controliren können. Ja uns scheint in dieser Benützung selbst noch ein Argument zu liegen für die unzweifelhafte Aechtheit wenigstens des Kernes des Polykarpusbriefes. Denn wäre dieser ein pseudoignatianisches Machwerk, so wäre doch im höchsten Grade auffallend, dass der Autor in den „Sieben Briefen" von 1. Petri auch nicht durch leiseste Anklänge Notiz genommen (gegen Zahn, Ignatius, S. 615), während er doch mit der paulinischen Literatur sich wohl vertraut zeigt, nach Zahn (Ignatius, S. 313, 618) auch mit dem im Polykarpusbrief wohl noch stärker benützten 1. Clemensbrief, was aber sehr unsicher ist, eher noch mit Hermas (oder vice versa).[1])

[1]) Man nehme noch hinzu, dass auch in den vermutheten pseudoignatianischen Interpolationen keine Anspielung auf 1. Petri sich findet. —

Digitized by Google

Allein, wie ist nun die Benützung von 1. Petri durch die beiden Presbyter zu werthen? Wenn der Brief zu der von der Kritik angenommenen Zeit pseudonym von Rom ausgegangen, so mussten jene Presbyter das wissen. Traut man ihnen nun die Benützung eines pseudonymen Produktes von vornherein nicht zu, so muss man folgerichtig den Brief für älter halten, er muss ihnen wenigstens für ächt gegolten haben. Und das Gleiche gilt alsdann vom Epheserbrief, den übrigens schon Marcion in seinem Canon hatte, und von den Pastoralbriefen. Doch haben wir kein Urtheil darüber, wie solche Männer sich zur Eventualität eines pseudonymen Ursprungs stellten. Ferner liegt wenigstens keine Stelle vor, da sie den Brief als petrinisch ausdrücklich bezeichneten. Auffallend ist diess, wie oben bemerkt, nicht, aber es lässt eben ihre Ansicht vom Verfasser im Ungewissen. Ja es ist, wie wir sahen, sogar in Frage gestellt, ob überhaupt der Brief als petrinisch ausgegangen. Doch selbst, wenn dem nicht so wäre, so müsste, so schien uns, der Gruss der *ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή* ursprünglich dem Briefe angehört und den hochangesehenen Ort, von welchem diess „Mahn- und Trostschreiben" ausgegangen, signalisirt haben, und wieder werden wir zu dem Urtheil gedrängt, dass, wenn der Brief erst im 2. Jahrhundert — pseudonym oder nicht pseudonym — von Rom ausgegangen, jene Presbyter den wahren Sachverhalt kennen mussten. Aber auch der mit den Traditionen der kleinasiatischen Kirche sehr vertraute, dem Polykarpus einst nahestehende

---

Es ist hier nicht der Ort, auf das ignatianische Problem einzutreten. Jedenfalls scheinen die Interpolationen durch Ritschl und neuerdings Volkmar (Epistola Polycarpi genuina, Turici 1885) und Hilgenfeld zu weit ausgedehnt. Namentlich erheben sich grosse Bedenken mit Bezug auf Cap. 3, denn ohne dieses steht ja auch das *συνεχάρην* am Anfang in der Luft und könnte nicht so belassen werden. Hat Ritschl an dem von Glauben, Liebe und Hoffnung Gesagten Anstoss genommen, so hat der ächte Polykarp ja gerade in diesem Sinn und nach diesem Schema von den drei Tugenden in cap. 1 und 2 gehandelt, wenn auch der event. Interpolator dann das *προάγειν τῆς ἀγάπης* in 1, 1 noch recht drastisch ausgemalt und in den Vordergrund gestellt hätte. Wollte man daher an den Interpolationen festhalten, so wäre wieder auf den einfacheren Vorschlag von Harnack in den Proleg. zu 1. Clem., p. XXVII zurückzukommen. — Stammte freilich der Polykarpusbrief aus der traditionell angenommenen Zeit des Martyriums des Ignatius und wären mithin die dadurch bezeugten Ignatianen ebenso alt, so wäre dann nicht nur sehr fraglich, ob Polykarp den 1. Petrusbrief, für den Fall, dass derselbe unter Trajan ausgegangen, schon hätte kennen können (cf. Zahn, S. 243 f.), sondern das bedeutend höhere Alter von 1. Petri wäre durch den in den Ignatianen für Kleinasien bezeugten Episkopat, von dem in 1. Petri keine Spur sich findet, sicher gestellt, und es bedürfte eines anderen Beweises gar nicht. Allein uns scheint die Aechtheit der Ignatianen höchstens bei späterer Datirung in Harnacks Sinn rettbar und selbst so nicht gesichert.

Digitized by Google

Irenäus konnte alsdann gar wohl darüber unterrichtet sein; doch finden sich nun wenigstens bei ihm an zwei Orten (c. h. IV, c. 9, § 2 u. c. 16, § 5) Citate mit Nennung des Autors (an erster Stelle: Petrus ait in epistola sua), und Eusebius hat offenbar, auf gleichen Spuren wandelnd, auch davon h. e. V. 8, 7 Notiz genommen. (Volkmars Bemerkungen bei Credner, Anh., S. 377, 379 f. beruhen doch auf allzu subjektivem Eindruck, um die ausdrückliche Anerkennung in Frage stellen zu können.) Aus der Menge oder Seltenheit der Citate lässt sich vollends nichts schliessen; denn den Philipperbrief des Polykarp, den so hoch gehaltenen, hat Irenäus gar nirgends benützt, gewiss rein zufälliger Weise. — Im Anschluss an Irenäus sei noch erwähnt, dass auch der Gemeindebrief von Vienne und Lyon (Eus. V, 2) eine sichere Anspielung auf 1. Petr. 5, 6 in § 14 enthält. — So dürfte denn wohl Irenäus einigermassen Ersatz bieten für die bei den Presbytern Kleinasien's vermisste ausdrückliche Nennung und Anerkennung. Ein strikter Aechtheitsbeweis kann und soll das freilich nicht sein, sondern nur das höhere Alter des Briefes wahrscheinlich machen.

Auffallend ist hingegen das Fehlen von 1. Petri im sogenannten Muratorischen Kanon, auffallend in Anbetracht dessen, dass sogar *ἀντιλεγόμενα* wie ep. Judae und 2. Joh. (nach Manchen auch 3. Joh.) und apocrypha wie Apoc. Petri aufgeführt sind[1]), doppelt

---

[1]) Mit Bezug auf letztere ist allerdings der Widerspruch Mancher gegen den kirchlichen Gebrauch angedeutet; wenn hingegen nach Credner's Conjektur: ut Sapientia Salomonis statt: et S., auch die duae Johannis und die ep. Judae nur mit einer ihre Authentizität bemängelnden Einschränkung genannt und als spätere, zu Ehren ihrer angeblichen Verfasser geschriebene Produkte bezeichnet sein sollen (Credner, Gesch. des Kanon, S. 157, 162 f.), so müssen wir gestehen, dass uns zu obiger Conjektur kein zwingender Grund vorhanden zu sein scheint, indem es nicht ohne Beispiel ist, dass als Anhang zum neuen Testament mitten unter n. t. *ἀντιλεγόμενα* auch a. t. Schriften verschiedenen Werthes aufgeführt werden. Vergl. Euseb. h. e. VI, 13. V, 8, 8. Clem. Alex. Strom. IV, P. 607. Ausserdem noch Credner a. a. O., S. 231, 238 und 251. Tritt in solcher Durcheinandermengung eine gewisse légèrté zu Tage, so kann diese auch im Canon Murat. die Uebergehung von 1. Petri erklären. Denn wo nicht streng klassifizirt wird, kann am leichtesten etwas vergessen werden. — Damit ist wenig gesagt, wenn Kühl (S. 57) bemerkt: „Gerade die Stelle, an welcher man den Brief im Murat. Fragm. erwartet, bietet einen Text, welcher in der vorliegenden Gestalt jedenfalls corrumpirt ist, und für den sich demnach auch keine genügende Auslegung gefunden hat.“ Denn so viel ist sicher, dass hier wenigstens der Brief nicht herauszudeuteln ist. Uebrigens hätte er auch nach Weiss (Einleitung, § 10, 3) in dem Fragment ursprünglich unmöglich gefehlt, und mit mehr Wahrscheinlichkeit, wie uns scheint, wird eine Erwähnung desselben anlässlich des 2. Evangeliums, wo nur die Schlussworte der betreffenden Stelle uns erhalten sind, vermuthet, gerade wie eine solche von 1. Joh. in dem Passus über



Digitized by Google

auffallend, wenn der Brief, etwa gar erst im 2. Jahrhundert, von Rom sollte ausgegangen sein, und zwar mit einem Gruss von der „ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή", also gewissermassen als von dieser approbirt. Es ist daher begreiflich, wenn auch um dieses dann ungelösten Räthsels willen die Beziehung des ἐν Βαβυλῶνι auf Rom als unmöglich abgelehnt wird. Denn der Brief enthält ja nichts, „was dem kirchlichen Bewusstsein in doktrinaler oder socialer Beziehung hätte anstössig sein können; im Gegentheil musste er diesem Bewusstsein in dem Grade zusagen, dass er nach einem oder zwei Dezennien recht wohl als ächtes Werk sich hätte einbürgern können" (Grimm, a. a. O., S. 694)[1]). Schon der Verfasser hätte ja, wenn kein Tendenzschriftsteller, zur Geheimthuerei gar keine Veranlassung gehabt, sondern einen so geraden, schlichten und christlichen Zweck als möglich verfolgt, indem er sich anschickte, im Namen des grossen Apostels die kleinasiatischen Christen wegen der über sie gekommenen Verfolgungen zu trösten. Geringer ist die Schwierigkeit, wenn der Brief noch in der apostolischen Zeit von Rom ausgegangen ist. Denn dann konnte er allerdings, weil nur von dorther kommend, nicht dorthin adressirt, in der Gemeinde mehr oder weniger unbekannt bleiben, oder auch, wenn vielleicht nur in wenig Abschriften vorhanden, im Lauf der Zeit verloren gehen; — man war wohl anfänglich noch nicht so ängstlich auf die Samm-

---

das 4. Evangelium wirklich vorliegt. Wie schon Hilgenfeld (Einl., S. 100) bezüglich des interfuit, conjekturirt nämlich Weiss, dass für jene Schlussworte: quibus ta intermenfuit et ita posuit nicht nach gewöhnlicher Annahme Marcus, sondern Petrus als Subjekt zu ergänzen sei, und dass die Worte sich besonders beziehen auf das Miterleben des auch im Brief so lebhaft bezeugten Leidens Christi — während Hilgenfeld, der an der Erwähnung des Briefes kein Interesse hat und die Worte folgendermassen in's Griechische zurückübersetzt: οἷς μέντοι παρῆν, καὶ οὕτως ἔθηκεν nur ausgesprochen findet: im Gegensatz zu dem Alles von Anfang an erzählenden Lukas habe Markus, ebenfalls Nichtautopt, nur das aufgezeichnet, wobei sein Gewährsmann Petrus zugegen gewesen. Einfacher scheint es uns aber doch, bei Markus als Subjekt zu bleiben, als Beziehungswort zu quibus jedoch nicht irgendwelche gesta (Auferstehung und Himmelfahrt, im Anhang erzählt, oder gar nur speziell das Mc. 16, 20 Berichtete [Hesse, auch Volkmar bei Credner, Gesch. des Canon, S. 351: (ali)quibus tamen interfuit et ita posuit], sondern irgend eine Bezeichnung für die Vorträge des Petrus (Eus. h. e. III, 39, 15: διδασκαλίαι) zu muthmassen, denen doch der Nichtautopt beiwohnte, und aus welchen er seine im Evangelium niedergelegte Kunde schöpfte. Leicht konnte dann auch in dem Passus irgendwie das Verhältniss des Marcus zu Petrus nach 1. Petr. 5, 13 erwähnt sein. Die Möglichkeit ist wenigstens durchaus nicht ausgeschlossen.

[1]) Kritische Subtilität ist gewiss dem muratorischen Fragment nicht beizumessen, das z. B. die Pastoralbriefe, deren Aechtheit viel schwereren Bedenken unterliegt, mit einer diese Hauptfrage gar nicht berührenden, ganz andere Gesichtspunkte geltend machenden Bemerkung begleitet!

Digitized by Google

lung und Aufbewahrung von Apostelbriefen bedacht — und leicht konnte es dann geschehen, dass er erst vom Orient her, vielleicht verhältnissmässig spät, in der römischen Gemeinde wieder Eingang fand, nicht ohne dass man ihm zuerst mit einem gewissen Misstrauen begegnete. Wenn man sich endlich erinnert, wie geringschätzig der Canon Mur. von Hermas redet, so kann man sich leicht vorstellen, dass die übrigens ja nicht unzweifelhafte Benützung unserer Schrift durch diesen Epigonen für dieselbe keine Empfehlung war in den Augen des Katholikers.

Auch noch der Zeit der ersten Canonbildung an der Wende des Jahrhunderts gehört Tertullian an, der mehrfach und in unzweifelhaft ächten Schriften 1. Petri namentlich citirt (so besonders in de orat. c. 20, cf. mit 1. P. 3, 3, die Uebereinstimmung des Petrus mit Paulus 1. Tim. 2, 9 hervorhebend, ausserdem de coron. c. 15, cf. 1. P. 1, 4. 5, 4, abgesehen von den von Volkmar im Anhang zu Credner, S. 372 beanstandeten, aber keineswegs sicher unächten Schriften: Scorp. [adv. Gnost.] 12, 14 und adv. Judaeos, c. 10). Vergl. Rönsch, d. N. T. Tertullians, S. 556. Nur das ist Volkmar jedenfalls einzuräumen, dass die Benützung der vereinzelten Epistel da vermisst wird, wo das N. T. als geschlossene Sammlung unter Kategorieen und Titeln (Instrumentum apostolicum, apostoli cuncti in Actibus, Pauli ipsius, instrumentum Johannis etc.) aufgeführt wird (a. a. O., S. 367). Ein Widerspruch aber oder eine Anzweiflung ist bezüglich 1. Petri weder hier noch sonstwo in der abendländischen Canongeschichte wahrzunehmen.

Für den Orient liegt die Sache noch beinahe günstiger. Die dem Canon Muratorii vielleicht zeitlich nicht weit nachstehende ältere Peschito hat den Brief, während die in dem römischen Aktenstück aufgeführten ep. Judae und 2., resp. 3. Joh. hier vermisst werden. Ep. Jacobi eröffnet nun hier sogar die Reihe der katholischen Briefe, was bei der gänzlichen Ignorirung derselben im Canon Murat., bei Tertullian und Irenäus befremden könnte, wenn nicht Hermas ihr frühes Vorhandensein beweisen würde. — Clemens Alex. hat den petrinischen Brief commentirt und allerdings neben petrinischen Apokryphen (*Κήρυγμα* und *Ἀποκάλυψις*) oft benützt. Steiger, Comment. S. 2 f., glaubt über Clemens noch zurückgehen zu können auf den Gnostiker Theodotus, der den Brief citire und zwar mit Nennung des Petrus. Vergl. indessen über diese Citate in den sogenannten Epitomae ex Theodoto (Clem. Alex. Opp. Pott. 971, § 12), Zahn, Forschungen III, 122 ff., besonders 126 und daselbst Anm. 4, wonach gerade die in Frage kommenden Ausführungen auf Clem. Alex. selbst zurückzuführen wären und nicht auf Ueberlieferungen des von Zahn mit dem von Clemens sonst genannten Theodas, Lehrer des Valentin und Schüler des Paulus (Strom. VII, 106), identifizirten Theodotus. Auch zufolge güti-

Digitized by Google

ger Mittheilung des Hrn. Dr. A. Harnack liegt kein Grund vor, irgend etwas in jenen „Excerpten aus Theodot." bedeutend über die Zeit des Clemens hinaufzurücken, indem sie Gedanken der valentinianischen Schule enthalten, nachdem dieselbe schon eine Entwicklung durchgemacht. Gewöhnlich liest man auch, nach Clem. Alex. Strom. IV, 12 habe Basilides den Brief gekannt (Holtzmann, Einleit. S. 524, Sieffert in dem Art. bei Herzog S. 534), allein die angebliche Benutzung der Stelle 1. P. 4, 14—16 durch denselben ist uns keineswegs evident.

Hiemit können wir unsere Untersuchung über die geschichtliche und kirchliche Bezeugung füglich schliessen, nur noch beifügend, dass, wenn später von einzelnen Weitgehenden (Th. v. Mopsveste, Cosmas, s. Credner a. a. O., S. 190 f. 229. 234) Zweifel mit Bezug auf die ganze Gruppe der katholischen Briefe geäussert wurden, diess lediglich daher rühren mochte, dass eben in dieser Gruppe so entschiedene *ἀντιλεγόμενα* sich befanden.

Ueberblicken und resümiren wir nun unsere mit Bezug auf die Abfassungszeit gewonnenen Resultate, so hat sich uns nach den literarischen Beziehungen des Briefes als terminus a quo ein Zeitpunkt ergeben, wo der Römerbrief des Paulus schon eine gewisse Verbreitung gefunden, was zumal bei der Annahme, der Brief sei von dem euphratischen Babylon ausgegangen, abgesehen von Anderem keinen frühen Ansatz gestattet, nach inhaltlichen, die Adressaten betreffenden Merkmalen aber jedenfalls eine Zeit, wo nicht nur die kleinasiatische Mission des Paulus selbst wesentlich vollendet, sondern wo auch schon die Fortsetzung derselben wohl durch Schüler des Apostels ziemlich weit und über grosse Gebiete hin vorgeschritten war, vielleicht noch näher, wenn nämlich Babylon am Schluss Rom bedeuten würde, oder auch, wenn die im Brief erwähnten Verfolgungen vermuthen liessen, mit der neronischen Verfolgung oder der dem jüdischen Kriege vorausgehenden Gährung im Zusammenhang zu stehen, die Zeit nach jener oder überhaupt die 2. Hälfte der sechziger Jahre. Ausgeschlossen bleibt dabei die Zeit, wo der Apostel Paulus selber in Rom war. Ein terminus ad quem sodann ist durch die literarischen Beziehungen überhaupt nicht zu gewinnen, ausser ein sehr später (ca. Mitte des 2. Jahrhunderts). Die eigenthümlichen Schwierigkeiten, welche einer diesbezüglichen Untersuchung sich darbieten, traten oben klar zu Tage. Es fehlt wegen der Dunkelheit der Abfassungsverhältnisse der meisten hier in Betracht kommenden Schriften und wegen der Unsicherheit der Entscheidung über die Priorität der feste Punkt. Hingegen sahen wir uns durch die allgemeine Wahrnehmung, wie weit schon am Ende des 1. oder doch zu Anfang des 2. Jahrhunderts in maassgebenden kirchlichen Kreisen insbesondere Roms der religiöse Ideenkreis sich nicht nur

Digitized by Google

vom paulinischen, sondern überhaupt vom apostolischen Lehrtypus entfernt hatte, in eine frühere Zeit mit grösster Wahrscheinlichkeit gewiesen. Ferner kann, laut den Aussagen des Briefes selbst, die Evangelisation der Leser noch nicht einer fernen Vergangenheit angehören — ein Umstand, der doch wohl nur bei entlegeneren Theilen des in der Adresse genannten, allerdings sehr grossen Ländergebietes in den Tagen Trajans noch zutreffen würde. — Bei Annahme unmittelbarer Abfassung durch Petrus wäre natürlich terminus ad quem dessen muthmassliches Lebensende, sei es in der neronischen Verfolgung zu Rom, sei es sonst irgendwann und irgendwo, immerhin wohl noch in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre. Ebenso wurden wir noch in die spätere apostolische Zeit geführt durch die Erwägungen, die wir an den Briefschluss, besonders an die Namen Silas, Markus, Babylon (S. 266—278) knüpften. Denn was die Pseudonymität und die angebliche unionistische Fiktion in diesem Briefschluss betrifft, so entbehrt sie des zureichenden Grundes. — Auch die kirchliche Bezeugung endlich gab keinerlei Grund zu Zweifeln an dem gewonnenen Resultat und an der Authentizität des Briefes, wenn gleich Kühl's Urtheil (S. 56): „Der erste Petrusbrief ist unter allen Schriften des N. T. wohl am besten und bestimmtesten bezeugt", übertrieben ist.

## III. Die Verfasserfrage.

Ist uns denn die Abfassung des Briefes noch im apostolischen Zeitalter gewiss geworden, so ist uns weiter auch die unmittelbare Autorschaft des Petrus bis dahin wenigstens als möglich erschienen. Sie ist nun aber allseitig auf ihre Zuverlässigkeit hin zu prüfen. — Wir entdeckten in dem Briefe deutliche und reichliche Spuren dessen, was einst Petrus bei Jesu gehört und erlebt (s. oben S. 301 ff.), wie denn selbst die Kritik demselben irgendwie ein petrinisches Gepräge einräumt. In jenen die lebensvolle Gestalt des Petrus und nicht künstliche Berechnung zu erkennen, ist aber immer das Näherliegende und Natürlichere. Die Vergleichung mit den petrinischen Reden der Apostelgeschichte (S. 307 f.) lieferte auch einige Beiträge. Diese Wahrnehmungen sind das überzeugendste Siegel auf den Namen des grossen Apostels an der Spitze des Briefes in dem Sinne, dass entweder er selbst oder ein ihm sehr Nahestehender, der mit seiner Lehrweise, mit seinen Erzählungen von Jesu und mit seiner christlichen Individualität genau vertraut und dadurch, wenn nicht durch förmlichen Auftrag, zum Schreiben in seinem Namen autorisirt war, als Verfasser angenommen werden muss. (Vergl. oben

Digitized by Google

im Comm. S. 116 Weizsäcker's interessante Bemerkung aus dem Jahre 1858.)

Als Hauptargument gegen die unmittelbare Autorschaft des Petrus wird gewöhnlich die Benutzung paulinischer Briefe betont. Freilich wenn man dieselbe als ein compilatorisches, geistloses Ausschreiben einer dem Verfasser schon zu Gebote stehenden Sammlung von Paulusbriefen darzustellen beliebt, so kann dann selbstverständlich von der Autorschaft des Petrus nicht mehr die Rede sein, schon aus dem äusserlichen Grunde, weil eine solche Sammlung bei seinen Lebzeiten noch gar nicht existirte. Die unwürdige Vorstellung aber von einem blossen Compiliren und Ausschreiben ist von vornherein verwerflich und hoffentlich durch die oben angestellte Untersuchung des thatsächlichen Verhältnisses gründlich widerlegt. Wir konnten überhaupt die Ideenverwandtschaft mit den paulinischen Briefen nicht so gross finden wie ausser Weiss die meisten Neueren, z. B. auch Grimm S. 684. Der Verfasser kann ein Pauliner sein, aber wenigstens in unserm Briefe trägt er seinen Paulinismus nicht zur Schau. Müssen wir also die behauptete Abhängigkeit auf ein geringeres Maass reduziren, so können wir folgerichtig auf den aus derselben geschöpften Gegenbeweis gegen die Autorschaft des Petrus nicht so viel Gewicht legen, wenn wir auch Grimm (a. a. O., S. 684 f.) zugeben, dass von Petrus eine „ob auch noch so rauhe und unbeholfene, so doch individuelle und persönliche Art der Ausdrucksweise" in höherem Grad zu erwarten wäre. Aehnlich, nur noch viel stärker urtheilt Holtzmann: „Wir erwarten von ihm eine, seiner durchaus hervorragenden und ausgesprochenen Stellung entsprechende, originale Kundgebung. Statt dessen wird uns ein Schreiben geboten, welches von den älteren Synoptikern, von den Schriften des Lukas, von den Paulinen, vom Jakobus-, ja sogar vom Hebräerbrief abhängig ist (?), jedenfalls also auf ganz sekundärer Linie der Produktivität steht." Ist diess Uebertreibung, so kann man doch in der That den Eindruck bekommen von einem geübten und sprachgewandten Schriftsteller, der in sich aufgenommene Stoffe trefflich zu verwerthen weiss, der bedeutendes Assimilationsvermögen besitzt und auch über Schriftgelehrsamkeit und Fähigkeit zur Reflexion und Combination — unbeschadet der intuitiven Gemüthsinnigkeit — verfügt, weniger aber über die Gabe, auf geradem Wege und ohne viel Umschweife unverwandt auf ein einheitlich bestimmtes, klares Ziel in leicht durchsichtigem Gedankenfortschritt loszusteuern, was schon der ehrwürdige Heinrich Bullinger bei aller Hochschätzung des Briefes fast übel vermerkte.[1]) — Und mehr im Hintergrunde steht und aus Kerngedan-

[1]) Comm. in Petr. ep. utramq., Tig. 1534, Argumentum: Obscurior paulo est prior Petri epistola, non modo propter sententias reconditiores

Digitized by Google

ken und Kernsprüchen schaut heraus eine charaktervolle, scharf ausgeprägte Individualität, in der man allerdings nach den oben gegebenen Nachweisen den Petrus wohl erkennen kann. Es scheint uns immerhin ernstlicher Erwägung werth zu sein, wenn Ewald (a. a. O., S. 7) findet, dass „hinter diesem schönen griechischen Redner doch kein Anderer als der ganze wirkliche und lebendige Petrus stehe". Dieser Petrus — so müsste man dann urtheilen — redet nicht überall und in Allem, auch nicht formell gerade so, aber es ist sein Geist, der durch eine feinergebildete, aber minder starke, darum auch zum Interpreten seiner Anschauungen geeignete Individualität redet. Der Brief mag so nicht nur kunstvoller und

---

sed et propter ordinem perturbatiorem asperioremque. — Consilium certum nemo (opinor) praefixisset, nisi ipse Petrus adjecisset ad finem epistolae. Hinc enim colligimus, hanc esse epistolam hortatoriam simul et expositoriam. — Varia est epistola et veluti locis luxurians communibus — erudita vero est et profecto digna, ut Erasmus ait, apostolorum principe, plena autoritatis ac majestatis apostolicae, verbis quidem parca, sententiis vero differta. Am Schluss noch: nodos habet perplexissimos. — Viel schärfere und geradezu ungerechte kritische Bemerkungen machten hingegen neuere Ausleger, z. B. Augusti (die kath. Briefe, I, S. 14 f.), der von dem „ungeregelten und ungestümen Génie des Petrus und Judas" redet, J. Dan. Schulze (der schriftstellerische Charakter und Werth des Petrus, Judas und Jakobus, Leipzig 1811, S. 22), der bemerkt: „Er hebt öfters aus dem Gesagten ein einzelnes Wort aus, und, anstatt in zusammenhängender Rede die Erörterung der Hauptmaterie fortzusetzen, lässt er sich unwillkürlich durch jenes einzelne Wort auf Nebenwege leiten, von denen er zuweilen wieder zur Hauptsache zurückkehrt, oft aber gänzlich vergisst, wovon er zuvor geredet. S. die Zusammenstellung und Beurtheilung bei Seyler, über die Reden und Briefe des Ap. P. Stud. und Krit. 1832, S. 45 ff. Die nachherigen Nachweisungen Seylers (S. 61 ff.) an einzelnen Gedankengruppen von 1. Petri beweisen zwar sehr schlagend, dass die Gedankenverknüpfung nicht fehlt und der Faden nicht verloren wird, dass auch die Abschweifungen und scheinbar beiläufigen Exkurse organisch mit dem Grundgedanken in Verbindung stehen, dass also überreiche Gedankenfülle und nicht Verworrenheit diese Art des Stils erzeugt hat, können aber und wollen auch zufolge des von der apostolischen Begeisterung S. 52 f. treffend Gesagten nicht in Abrede stelleu, dass hier mehr eine unmittelbare und unwillkürliche Ideenassociation eines lebhaften Gemüthes, allerdings nach vorausgegangener eindringender Meditation und Reflexion, den Gedankenfluss beherrscht, als dass mittelst verstandesmässiger Durcharbeitung eine logische, systematische und symmetrische Anordnung und Gliederung der Gedanken erzielt worden. Das spräche nun zwar an und für sich noch keineswegs gegen Petrus, wie denn Manche geradezu in der schriftstellerischen Eigenthümlichkeit des Briefes, zusammengehalten mit dem, was wir sonst vom Naturell des Petrus wissen, ein Merkmal seiner Autorschaft zu erblicken glaubten — was so lang angehen mag, als man den inhaltlichen Charakter nicht näher in Betracht zieht. Grotius: habet haec epistola τὸ σφοδρόν, conveniens ingenio principis apostolorum. — Vrgl. noch Steiger, Comment., Einleitung S. 5 zur Correktur der Einseitigkeit jener oben erwähnten Ausstellungen.

Digitized by Google

feiner, sondern vielleicht auch gedankenreicher noch ausgefallen sein, als wenn Petrus selbst ihn geschrieben hätte; aber das Beste und am meisten Charakteristische ist doch von Petrus, nämlich der Geist, in dem Glaube, Liebe und Hoffnung des Christenthums sich hier individualisiren, der wesentliche Gedankengehalt wie der gemüthliche Tenor.[1]) Das meint wohl auch Ewald (S. 7) in der Hauptsache, wenn er im Uebrigen nicht nach unserm Geschmack von dem „Gepräge eines — bei allem Bestreben, einen schönsten Kranz des besten Guten von Freunden neu zusammenzuflechten — schöpferischen Geistes" redet, „in welchem man Petrus selbst nicht verkennen könne". — Doch alles soeben Gesagte beruht schliesslich doch auf subjektiven Eindrücken und kann daher nur mit Vorsicht geltend gemacht werden. Schwerer ins Gewicht müssten die speziell von der sprachlichen Beschaffenheit des Briefes aus sich erhebenden Bedenken gegen die unmittelbare Autorschaft des Petrus fallen, wenn die Beurtheilung derselben nicht geradezu widersprechend wäre. Ewald redet von „schöner", ja „der besten griechischen Sprache" (a. a. O., S. 3), von „einem in griechischer Beredsamkeit ausgebildeten Freunde", von „einem schönen griechischen Redner" (S. 7), und das wird sich mehr auf den sprachlichen Ausdruck als auf die Gliederung des Stoffes beziehen. Sieffert (bei Herzog a. a. O., S. 535, ähnlich Weiss (Einl., S. 434 f., Anm. 1) spricht freilich nur von einem „verständlichen Griechisch, welches zu schreiben für einen Mann, der wie Petrus in dem gänzlich grăcisirten Galiläa aufgewachsen, nichts Unmögliches gewesen".[2]) Holtzmann (a. a. O., S. 501, Einl. S. 521) nennt den Brief ein „verhältnissmässig gut abgefasstes griechisches Sendschreiben", während nach ihm „von Petrus viel wahrscheinlicher angenommen werden dürfte, dass er überhaupt nichts geschrieben wie fast alle seiner Genossen, vielleicht weil er gar nicht schreiben konnte". „Gerade der Umstand, dass ihm die griechische Sprache fremd war, musste ihn im Gedanken seiner Mission zu den Juden (Gal. 2, 7) befestigen." Wie stimmt diess aber zu der höchst wahrscheinlichen Mission in der Diaspora? Vorsichtiger urtheilt Grimm a. a. O., S. 685 (nach Hug, Einleit. II, S. 42 ff.): Nach dem, was wir über die

---

[1]) Darüber ist Sieffert in dem unten angeführten Aufsatz: „Die 3 kath. Hauptbriefe" lehrreich zu lesen.

[2]) Sieffert hat, im Sprachlichen kein Hinderniss findend, in seinem Aufsatz: „Die 3 katholischen Hauptbriefe" (im Beweis des Glaubens 1871, S. 49 ff.), S. 75 f. für die petrinische Autorschaft starkes Gewicht gelegt auf die im Brief dem Beobachter begegnenden unverkennbaren Grundzüge des Temperamentes und der persönlichen Eigenthümlichkeit des Petrus, welch letztere er als einen „ächten, schönen christlichen Optimismus" bezeichnet. Doch ist man zu einer einseitigen Betonung dieses Momentes auch nicht berechtigt.

Digitized by Google

sprachlichen Verhältnisse in Palästina im apostolischen Zeitalter wissen, verstand zwar auch das gewöhnliche Volk das Griechische; hieraus folgt aber nicht, dass jeder Einzelne aus dém Volk dieser Sprache in dem Grade mächtig gewesen sein musste, um sie zu gewandtem, mündlichem wie schriftlichem Gebrauch zu handhaben (vergl. einerseits Act. 22, 2, anderseits Jos. Antiq. XX, 11, 2). Auf den nämlichen Sachverhalt führen die bezüglichen Mittheilungen Schürer's in seiner Geschichte des jüdischen Volkes. Es scheint daher bei so weit auseinandergehenden Urtheilen über den Grad der Gewandtheit, mit der unser Brief das Griechische handhabt, zunächst am richtigsten, auf ein sprachliches Indicium in unserer Frage zu verzichten.

Die von der sprachlichen Beschaffenheit aus erhobenen Bedenken erhalten indessen eine wesentliche Verstärkung durch die uralte Tradition von den „Hermeneuten" des Petrus. Soll in dem bekannten papianischen Fragment bei Eusebius (h. e. III, 39) aus der Stellung, die Markus bei Petrus als sein Begleiter einnahm, aus seiner Stellung als ἑρμηνευτής, erklärt werden, wie er dazu gekommen, evangelische Nachrichten schriftlich abzufassen, so kann er also offenbar nicht, wie man schon geglaubt, um dieser letztgenannten Thätigkeit willen als Hermeneut bezeichnet sein. Vielmehr halten wir den von Grimm (a. a. O., S. 686—688) geführten Nachweis, ἑρμηνευτής bedeute einen Uebersetzer[1]), für ganz überzeugend. Weiss erklärt freilich (Stud. und Krit. 1873, S. 545), in die weitläufige Frage wegen der sogenannten Hermeneuten des Petrus nicht eintreten zu wollen. Allein darf man diese Frage hier ignoriren? mag immerhin an und für sich gegen die Bemerkung von Weiss nichts einzuwenden sein: „Ich halte es für überaus unwahrscheinlich, dass Petrus nicht im Stande gewesen sein sollte, einen griechischen Brief zu schreiben". Es käme doch jedenfalls auch das „Wie" in Betracht. Die spätere Gräcität, die der Brief aufweist, zeigt einen bedeutenden lexikalischen Reichthum, nach der Zählung von Weiss (Petr. Lehrb. S. 389 f.) 60 sonstige ἅ. λ. im N. T., davon sich freilich manche aus LXX herleiten lassen, etliche aber auch fast oder ganz beispiellos sind (z. B. ἀμαράντινος, ἀνεκλάλητος, ἀρτιγέννητος, ἀλλοτριοεπίσκοπος [ganz singulär], σθενοῦν etc.), etliche der Volkssprache eigenthümlich [z. B. ἐγκομβοῦσθαι], wenige allerdings nur gebildete Kunstausdrücke sind [so ἀντίτυπος im metaphorischen Sinn, nur noch bei Polyb. und im Hebräerbrief, doch s. oben S. 298].

Stand aber dem Petrus die nöthige Gewandtheit in Handhabung der griechischen Sprache nicht zu Gebote, oder wollte er sonst aus

[1]) Vergl. besonders auch das nachherige ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος betreffend die Zusammenstellung der λόγια ἐν ἑβραΐδι διαλέκτῳ durch Matthäus.

Digitized by Google

irgend einem Grunde nicht selber zur Feder greifen, so gab es offenbar für ihn verschiedene Wege sich zu helfen, und man hat kein Recht, mit Weiss (Stud. und Krit. 1873, S. 545) zu postuliren, dass er aramäisch schrieb und seinen Brief durch einen seiner Dolmetscher in's Griechische übertragen liess. Konnte er nicht ebenso gut die Abfassung einem Andern übergeben und dieselbe nachher doch als in seinem Auftrag geschehen und in seinem Geiste ausgefallen approbiren, wenn schon paulinische Reminiscenzen bei dem Schreiber hie und da auf den Gedanken und auf den Ausdruck eingewirkt? Denn dachte wohl Petrus mit Bezug auf das christliche Verhalten zur Obrigkeit, gegen Beleidiger, ferner über die geistlichen Opfer und dergl. wesentlich anders als Paulus? Und lehnt sich denn der Trost und die Ermahnung des Briefes in jeder Einzelheit an Paulus an? Auch das ist ein unberechtigtes Axiom, ein Paulusschüler hätte „den petrinischen Grundgedanken, die er in Worte fassen sollte, überall ein charakteristisch paulinisches Gewand leihen müssen, wie es offenbar die frappantesten Anklänge an die rein praktischen Ermahnungen in Röm. 12. 13 seinen Worten nicht leihen können" (Weiss a. a. O., S. 544 o.). Denn solch ein Paulusschüler schrieb ja nun im Namen des Petrus, was sich zwar damit sehr wohl vertrug, dass er paulinische Reminiscenzen aus neutralen, nicht spezifisch paulinischen Aussprüchen unwillkürlich einfliessen liess, wenn sein Gedankengang ihn ungesucht darauf führte, nicht aber damit, dass er es sich geradezu vornahm, als Pauliner Farbe zu bekennen. Uebrigens denkt man sich gewiss einen Schüler des Paulus viel zu sehr als ein getreues und genaues Echo des grossen Apostels. Den Meisten gieng wohl die Fähigkeit ab, diess zu sein, und aus Aufrichtigkeit erlaubten sich gerade die Edleren kaum den Versuch einer Copie.

Wer war dann aber der wirkliche Briefschreiber? Offenbar müsste die im Bisherigen einen gewissen Anhaltspunkt findende Vermuthung, dass es ein Anderer gewesen als Petrus, noch eine Stütze bekommen durch einen im Briefe selbst enthaltenen, die Person dieses Anderen betreffenden Fingerzeig, um mit etwelcher Zuversicht auftreten zu können. Ein solcher — so glauben wir in der That mit manchen Neueren[1]) — liesse sich im Briefschluss finden, und

[1]) Nach dem Vorgang von Weisse (Evangelienfr. 1856, S. 138) und Ewald (a. a. O., S. 6 f. 73): Grimm (a. a. O., S. 688 u.), Schenkel, v. Soden a. a. O., S. 505 ff., Spitta a. a. O., S. 531 f. und Seufert, Titus Silvanus und der Verfasser von 1. Petri, Zeitschr. für w. Th. 1885, S. 350 ff. (freilich mit einer willkürlichen Combination betreffend die Identität des Titus und Silvanus, vergl. darüber Jülicher, Jahrb. f. p. Th. 1882, S. 538 ff.). Dieser Titus-Silvanus soll alle paulinischen Stichworte sorgfältigst und mit bewusstester Absichtlichkeit vermieden haben, als er nach Seufert den Römerbrief ausschrieb — und das wegen

Digitized by Google

zwar in den Worten: *διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ ὡς λογίζομαι δι' ὀλίγων ἔγραψα* 5, 12. Dass hier Silvanus als der Ueberbringer des Briefes bezeichnet sein kann, ist ja allerdings unbestreitbar und hätte an dem *διὰ* .. in den Unterschriften zu den Briefen an die Römer, Korinther, Epheser, Philipper, Colosser, Philemon, an Act. 15, 23 und besonders an Polyc. ad Phil. c. 14 auch dem genauen Wortlaut nach seine Analogie. Doch kann dieser Wortlaut sehr wohl unserem Briefschluss nachgebildet sein gleich vielem Anderen, was dort auf 1. P. zurückgeht; es lässt sich derselbe also als unabhängiger Beweis für diesen oder jenen Sprachgebrauch nicht verwenden; und zur Erklärung von 1. Petr. 5, 12 nach Polyc. c. 14 ist man keineswegs genöthigt.[1]) Den Silas als Schreiber anzusehen, hindert also jedenfalls sprachlich nichts. Wäre er als Ueberbringer gemeint, so wäre dann auch noch, wie man richtig betont hat, eine weitere Bemerkung der Empfehlung zu freundlicher Aufnahme oder der Inaussichtstellung mündlicher, das Persönliche betreffender Nachrichten ähnlich wie Col. 4, 7 f., Eph. 6, 21. Polyc. ad Ph. c. 14 zu erwarten. Eine solche würde dann mehr vermisst als für den Fall, dass Silas der Schreiber war, ein Gruss von ihm (cf. R. 16, 22); wäre doch sein Gruss der Brief selber, bei dessen Abfassung man seine Betheiligung jedenfalls höher anschlagen müsste als die des Tertius beim Römerbrief. Nun bleibt es aber bei der lakonischen Bemerkung *τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ* mit dem Zusatz *ὡς λογίζομαι*, über den schon so viel hin und her geredet worden.[2]) Hofmann meint: Wenn (wie er überzeugt ist) Silvanus als Ueberbringer bezeichnet sei, so könnte dann der Zusatz nur des Petrus bestes Zutrauen mit Bezug

---

der Maske der Pseudonymität??! Passt das zu einem ehrlichen Pauliner? Und im Epheserbrief, den er auch verfasst haben soll, und wo er doch als „Paulus" schreibt, soll er gleichwohl seine durchgängige Abhängigkeit von den Paulusbriefen absichtlich verschleiert haben, z. B. durch rhetorisches Pathos in Anhäufung von Substantiven, in schwerfälligen Perioden, in Verwendung von seltenen Worten, ἅ. λ. gerade an abhängigen Stellen, womit er es wie beim Petribrief auf den täuschenden Eindruck der Originalität abgesehen habe (Zeitschr. f. w. Th. 1881, S. 366, 370)!?

[1]) Ganz verkehrt ist es freilich, mit Seufert a. a. O. zu behaupten, nur der speziell auf die Eigenschaft des Betreffenden als Ueberbringer hindeutende Zusatz mache dort (wie in ein paar Ignatianen) diese Auffassung desselben möglich, ohne solchen Zusatz könnte der durch *ἔγραψα διὰ* .. Eingeleitete nur als der Schreiber verstanden werden. Der Zusatz entscheidet doch nicht über den Sprachgebrauch von *γράφειν διὰ* .. Wer zu viel beweisen will, beweist gar nichts. Seufert will auch *γράψαντες διὰ χειρὸς* .. Act. 15, 23 in erster Linie auf die Schreiberrolle beziehen (?); dann wäre aber eher zu erwarten: *γράψαντας*, dem *ἐκλεξαμένους* parallel und dem *πέμψαι* vorausgehend.

[2]) Eine vollständige Aufzählung aller Deutungen findet man bei Seufert a. a. O.

Digitized by Google

auf des Ueberbringers Zuverlässigkeit und gewissenhafte Mühewaltung in Besorgung seines Auftrages zum Ausdruck bringen. Da indessen hierüber wohl gar keine Zweifel geherrscht, sei überhaupt die Verbindung des ὡς λογίζομαι mit τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ zu verwerfen und die Beziehung zum folgenden δι' ὀλίγων vorzuziehen. So verbindet auch Ewald, indem er bemerkt, das Urtheil über Länge oder Kürze des Schreibens sei subjektiv, und könne insofern sogar ein sehr langes Schreiben wie der Hebräerbrief dem Verfasser als kurz erscheinen (vergl. Hebr. 13, 22). Wir müssen aber die Natürlichkeit dieser Beziehung nach vorwärts bestreiten, umsomehr da sie offenbar nur ein Kind der Verlegenheit ist. Jedenfalls hat man hinter dem harmlosen ὡς λογίζομαι viel zu viel gesucht. Es will weder das ertheilte Lob ängstlich und behutsam verklausuliren, noch ein herrschendes oder bloss vermuthetes Misstrauen überwinden, noch ein anerkennendes Urtheil provoziren. Es ist nur die Sprache der bei einem dem Gericht des Herzenskündigers zustehenden Urtheil sich geziemenden maassvollen Selbstbescheidung und wird durch 1. Cor. 4, 1—5 richtig beleuchtet. Ein πιστός zu sein, ist eine so grosse Sache, dass ein Mensch es vom andern, wie auch von sich selbst nur mit einem ὡς λογίζομαι auszusagen sich getrauen darf, mag das Zeugniss immerhin auf bestem Wissen und Gewissen beruhen. Ob Petrus geschrieben und den Silas gesandt, oder ob Silas geschrieben im Auftrag des Petrus oder auch nur im Namen desselben, darüber lässt sich aus dem Zusatz schlechterdings nichts folgern; nur Seufert (S. 358) will, auch hier wieder zuweit gehend, denselben bloss dann verständlich finden, wenn er aus der Feder des Selbstbeurtheilers, also des Silas, geflossen, und zwar nicht als Dictat, sondern als persönlicher Ausdruck der Bescheidenheit. Petrus kann an und für sich ebenso gut dieses ὡς λογίζομαι selber geschrieben oder es dem Silas diktirt oder seine Zustimmung gegeben haben, wenn Silas damit selber dem Zutrauen Ausdruck gab, das er bei Petrus zu besitzen sich bewusst war. Silas braucht gar nicht beim Schreiben aus der Rolle gefallen zu sein und „bei den Worten τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, vergessend, dass er in fremdem Auftrag und Namen schrieb, in eigener Person aus Bescheidenheit ὡς λογίζομαι beigefügt zu haben (Grimm a. a. O., S. 690). Aus der Seele des Petrus heraus kann er diesen der christlichen σωφροσύνη geziemenden Zusatz (cf. R. 12, 3) gemacht haben, gleichviel ob er bei Lebzeiten des Petrus oder erst nach seinem Tode schrieb, ob ihm die Ermächtigung dazu ausdrücklich ertheilt oder nur in seinem Bewusstsein gegeben war.

Lässt sich mithin daraus für die Erklärung des διὰ Σιλουανοῦ nichts entnehmen, so möchte hingegen vielleicht die nachdrückliche Voranstellung dieser Worte eine engere Beziehung derselben zu ἔγραψα andeuten, als sie bestünde, wenn Silas bloss als

Digitized by Google

Ueberbringer gedacht würde. Die seit Hieronymus in der Geschichte der Auslegung immer wieder auftauchende Annahme von Interpreten des Apostels[1]) hat auch Veranlassung gegeben, an den unter den Grüssenden genannten, sonst als ἑρμηνευτής des Petrus bekannten Markus als Concipienten des Briefes zu denken (so Eichhorn); allein wie viel näher liegt es doch, der in διὰ Σιλουανοῦ ἔγραψα gegebenen Spur zu folgen. Man hat hin und her gerathen, bald auf einen Petriner, bald auf einen Pauliner. Kann es nicht ein Mann gewesen sein, der zu verschiedenen Zeiten dem Paulus und dem Petrus gleich nahe stand? Diess könnte nun ja wirklich bei Silas zutreffen. Es ist merkwürdig, wie man von den verschiedensten Seiten immer wieder durch die Auslegung des Schlusses auf ihn geführt wird. Es ist diess u. E. die nothwendige Folge des Fallenlassens der tendenziösen Tübinger Ansicht. Redet man nicht mehr von einer conciliatorischen Combination anlässlich des Πέτρος διὰ Σιλουανοῦ, dann muss man zugeben, dass ein Verhältniss zwischen den beiden wirklich bestanden habe. Alsdann ist es aber gewiss natürlicher, den Silas selber als Verfasser zu betrachten, wozu das διὰ Σ. ἔγραψα doch wenigstens eine gewisse Handhabe bietet, so dass selbst Weiss die sprachliche Berechtigung einer solchen Auslegung nicht bestreitet, als einen Dritten das Wissen um jenes Verhältniss für seine schriftstellerische Einkleidung benützen zu lassen.

Nun hat uns der Name des Silas, wie oben gezeigt wurde, genug Anhaltspunkte gegeben zur Erklärung der Beziehungen unseres Briefes zu den paulinischen. Unser Wissen von dem Manne ist allerdings sehr beschränkt; die Bereicherung desselben aber durch die Identifikation mit Titus (Seufert a. a. O.) geschieht auf Kosten der Wahrheit und trägt für die Erklärung der Abfassungsverhältnisse von 1. Petri überdiess gar nichts aus. Im Gegentheil: der Judenchrist Silas — denn so erscheint er trotz Seufert, der ihn S. 362 f. mittelst einer wunderlichen Exegese von Act. 15 zunächst zum Heidenchristen macht — ist leichter denkbar als Verfasser unseres mit dem A. T. so vertrauten Briefes als der Hellene Titus, der nach Märker-Seufert (S. 365) in der Schrift wenig bewandert war, umso mehr da jener auch nicht von Geburt ein jerusalemischer Stockjude gewesen zu sein braucht, sondern sehr wohl ein hellenistisch gebildeter, aber schon längst in Jerusalem ansässiger und zu Ansehen gekommener Diasporajude sein konnte. Denn in der Apostelgeschichte wenigstens erscheint er als römischer Bürger.

---

[1]) Hieron. ep. ad Hedib. c. 9 (oder c. 11 bei Vallarsi, T. I, p. 844): Denique et duae epistolae quae feruntur Petri stilo inter se et charactere discrepant structuraque verborum, ex quo intelligimus pro necessitate rerum diversis eum usum interpretibus. Bei Grimm a. a. O., S. 687.

Digitized by Google

Insofern ist bei ihm die Gewandtheit in Handhabung der griechischen Sprache, wie sie in dem Briefe zu Tage tritt, leichter denkbar als bei dem ehemaligen Fischer; ein positives Indizium für seine sprachliche Bildung fehlt allerdings gänzlich, so gut wie die sichere Grundlage eines diesbezüglichen Urtheils betreffend den Petrus; man wird daher immerhin gut thun, diess Moment ganz in zweite Linie zu stellen. — Hingegen vernehmen wir noch etwas über seine sonstigen persönlichen und geistigen Qualitäten. Er war nach Act. ἀνὴρ ἡγούμενος und προφήτης[1]) (Act. 15, 22. 32) und verstand sich auf den λόγος παρακλήσεως und auf das ἐπιστηρίζειν (vergl. 1. P. 5, 10. 12 mit Act. 15, 32). Er hatte schon früher eine vermittelnde Mission erhalten — ein Umstand, den ja die Tendenzkritik für ihre Auffassung des Briefes und Briefschlusses so gut auszunützen wusste, wie natürlich an und für sich, was wir gar nicht bestreiten wollen, auch die Charakteristik des Silas in Act. bewusster Weise von unserm Briefschreiber hätte verwerthet werden können. In Antiochia hat alsdann Paulus sein Auge auf Silas geworfen und bei der zweiten Missionsreise ihn als Begleiter und Gehülfen mit sich genommen. Nichts aber berechtigt zu der Annahme, dass er der sklavische Nachsprecher des Apostels geworden, er, der ja doch nicht wie Timotheus oder Titus sein unmittelbarer Schüler war. Er kann sich sehr wohl auch als Mitarbeiter des Paulus eine gewisse Selbständigkeit und Originalität bewahrt haben, was wiederum zu der Vorstellung, die unser Brief von seinem Verfasser erweckt, trefflich passt. Sowohl der Ausgangspunkt — die Urgemeinde, als auch der Endpunkt seines Wirkens — die Vereinigung mit dem Apostel Petrus lässt diess an und für sich schon erwarten. (Vergl. oben S. 312 f. die Charakteristik des Briefstandpunktes.)[2]) — Noch ein Umstand dürfte für ihn sprechen. Wurde Silas namentlich in der Gemeinde von Thessalonich heimisch und war er bei der Abfassung der Thessalonicherbriefe betheiligt, so ist nicht zu verkennen, wie trefflich die in dieser Gemeinde herrschende Stimmung betreffend die Parusie zu dem in unserm Brief Wahrgenom-

---

[1]) Nach Harnack, Lehre der 12 Apostel, p. 95, wäre das wesentlich dasselbe, und bezeichnete ἡγούμενος wie in Hebr., I. Clem., Hermas den berufsmässigen Lehrer und Propheten — eine Ansicht, die wir im Comm., S. 208, bestreiten mussten. Die Vermuthung, Silas möchte der eigentliche Briefschreiber gewesen sein, trifft aber insofern mit Harnack's Anschauungen zusammen, als ja dieser Gelehrte die Abfassung der sogenannten katholischen Briefe (a. a. O., p. 106 ff.) auf die Kreise der sogenannten „Apostel, Propheten und Lehrer" zurückführt, deren ältestem Grundstock Silas in seiner Eigenschaft als προφήτης, auch ἀπόστολος angehört haben mag.

[2]) Betrachtet man freilich mit Jülicher die Einführung des Silas in der Apostelgeschichte als tendenziös, so verliert diese Combination ihren Werth. Vergl. übrigens oben S. 272.

Digitized by Google

menen passt (s. oben S. 259 f.). In Korinth, wo Silas wiederum dem Paulus die Gemeinde gründen half, weshalb er denn auch später gewiss leicht die Briefe an diese Gemeinde sich verschaffen konnte, verlieren wir seine Spur.

Manches spricht also für, nichts Positives gegen die Annahme des Silas als des Verfassers. Wenn Sieffert in dem mehrerwähnten Artikel unter Berufung auf Weiss behauptet, es lasse sich diese Annahme in keine völlig klare Vorstellung fassen, so bleibt er eben den Beweis schuldig. Hypothese bleibt sie natürlich immer. Allein was Weiss einwendet, ist nicht stichhaltig und hat doch nicht verhindern können, dass man immer wieder auf diese „Hülfshypothese" zurückkam. Nur das scheint alsdann festzustehen, dass der Brief, wenn nicht mehr bei Lebzeiten des Petrus, doch bald nach seinem Tode verfasst sein muss, was wiederum mit unsern bezüglich der wahrscheinlichen Abfassungszeit gewonnenen Resultaten ganz zusammenstimmt. Von Soden lässt den Brief zwar in den Tagen Domitians durch Silas verfasst sein. Allein hat sich uns die Combination des Trostschreibens mit der Domitian'schen Verfolgung auch sonst durch nichts als eine glückliche empfohlen, so lässt sie sich nun vollends mit der Autorschaft des Silas schwerlich vereinigen. Denn es ist höchst fraglich, ob Silas unter Domitian noch lebte (gegen v. Soden a. a. O., S. 507); man bedenke die angesehene, hervorragende Stellung, die er, gewiss schon nicht mehr ein ganz junger Mann, zur Zeit des Apostelkonzils in der Gemeinde zu Jerusalem einnahm, und die wichtige Mission, die er bekam. Er kann sehr wohl etwa ein Altersgenosse des Paulus gewesen sein. Ferner: Wenn Silas erst so spät schrieb, so kann man immer fragen: Warum schrieb er denn im Namen des Petrus und nicht des Paulus an vorherrschend paulinische Gemeinden?[1]) Er müsste dann schon einen besonderen Grund hiezu gehabt haben, und das führte wieder auf eine conciliatorische Tendenz, der man gewiss bei so später Datirung nicht entrinnen kann. Sogar die Frage wäre uns alsdann trotz der Bemerkungen v. Soden's gegen Grimm (a. a. O., S. 504 u. 505 o.) keineswegs befriedigend beantwortet: Warum schrieb dann Silas überhaupt im Namen eines Apostels? (s. oben S. 237 f.). Bald nach des Petrus Tod hingegen war allerdings für ihn ein rein gemüthlicher, aber psychologisch sehr begreiflicher und völlig zureichender Beweggrund vorhanden, pietätsvoll im Namen

[1]) Die Antwort, die v. Soden S. 503 vorschlägt, wird kaum viel Anklang finden: In c. 5 werde anlässlich der Ermahnung an die Altersvorsteher an Petrus hervorgehoben, dass auch er in ähnlicher Weise als einer der Urchristen eine hervorragende Stellung in einer Gemeinde eingenommen, so dass er dem Verfasser geeigneter erschienen als der stets reisende Paulus, an die Vorsteher jener Gemeinden wie aus eigener Erfahrung heraus ermunternde Ermahnungen zu senden.

Digitized by Google

desjenigen Apostels, mit welchem er zuletzt noch verbunden gewesen, sein Sendschreiben abzufassen, selbst wenn die Adressaten zu Petrus in keiner näheren Beziehung gestanden. Und waren damals, wie man dem Briefschluss entnehmen kann, Silas und Marcus bei einander, so konnten sie sich gewiss in diesem Gedanken gegenseitig nur bestärken. Dann erklärt sich auch das wirklich petrinische Gepräge aus den noch frischen Eindrücken von der Verkündigung und Unterweisung des Petrus, wie sie die beiden Männer als theuren Schatz bewahrten. Dann sollte man überhaupt von Unächtheit gar nicht reden, denn man hätte wirklich ein Zeugniss des petrinischen Geistes, beruhend auf zweier Zeugen Mund. Dann ist der Schleier der Pseudonymität überhaupt so dünn, dass über den wirklichen Sachverhalt auch kein scharfsichtigerer Leser im Zweifel zu sein brauchte, und dass von einer pia fraus überhaupt in gar keinem Betracht die Rede sein könnte. Der Verfasser hat nicht getäuscht, da er Petrum wiedergab, und wollte auch betreffend die Autorschaft nicht täuschen, da er dennoch keineswegs geflissentlich den Petrus als unmittelbaren Autor hervorhob.

Warum aber soll Silas nicht wirklich noch bei Lebzeiten des Petrus, in seinem Auftrag und von ihm inspirirt, geschrieben haben? Wir möchten diess keineswegs als unmöglich bezeichnen, können auch nicht mit v. Soden (a. a. O., S. 504) in der Bezeichnung des Petrus als des *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός* (5, 1) eine Andeutung finden, dass Silas den Petrus „als den verherrlichten Märtyrer die Gemeinden zum Ausharren ermahnen lasse"; wenigstens möchten wir aus der fraglichen Bezeichnung darüber nichts folgern. Hingegen müsste wirklich — den Petrus noch als lebend vorausgesetzt — der gänzliche Mangel von Anspielungen und Andeutungen mit Bezug auf seine persönliche Lage und von Bemerkungen, womit sein Schreiben an die in der Adresse genannten Christengemeinden gerechtfertigt würde, auffallen. Auch haben wir gesehen, wie eine Abfassung des Briefes noch bei Lebzeiten des Petrus chronologisch geradezu undenkbar werden kann, wenn man sich einerseits die durch den Brief vorausgesetzte Lage der Leser nur aus den Nachwirkungen der neronischen Verfolgung glaubt genügend erklären zu können, anderseits aber wiederum hinsichtlich des Martyriums des Petrus an die auf den eigentlichen Schauplatz dieser nämlichen Verfolgung hinweisende Tradition meint gebunden zu sein. Ist denn aber wirklich die Concession einer Abfassung erst nach dem Tode des Apostels eine wesentliche Beeinträchtigung des Werthes dieses Sendschreibens? Hört mit der ausdrücklichen Approbation auch die Legitimation des Verfassers als des authentischen Interpreten petrinischen Geistes auf? Wir können es nicht

Digitized by Google

finden. Wäre uns Silas, von dessen Beziehungen zu Petrus uns allerdings sonst nirgends etwas überliefert worden, nicht gut genug, so gesellt sich ihm jedenfalls als Bürge noch Markus bei, über dessen nahes Verhältniss zu dem Apostel die Tradition uraltes und deutliches Zeugniss ablegt. So erklären sich denn in der That bei solchen Gewährsmännern selbst die feinen und individuellen Züge, welche uns den Petrus, den Augenzeugen des Lebens Jesu, und den Petrus, wie wir ihn sonst kennen und als gründlich bekehrten uns denken müssen, wiedererkennen lassen, und die doch nicht so persönlich sind, dass sie zur Behauptung unmittelbarer Autorschaft nöthigten, ganz ebenso gut, wie wenn der Apostel in eigner Person der Schreiber wäre, und das nach seinem Tode, auf den man nur, wenn man sich durch andere Gründe über denselben hinausgewiesen sieht, in 5, 1 eine feine, zartfühlende Anspielung erblicken kann, wie bei seinen Lebzeiten. So viel Ansprechendes übrigens für uns die Silas-Hypothese hat, so geben wir doch gerne zu, dass ein zwingender Grund, die unmittelbare Autorschaft zu bestreiten, nicht besteht, womit für eine lediglich apologetische Betrachtung die Sache entschieden wäre. Der Historiker hingegen wird wegen des möglicher Weise allerdings rein zufälligen Mangels genügend bestimmter, individueller Indizien sein Urtheil auf volle Gewissheit nicht abgeben können. Es wird aber hinsichtlich der Einleitungsfragen überhaupt eine Zeit kommen, wo die durch den nothwendigen Gegensatz gegen eine vielfach profan verfahrende negative Kritik provozirte, aber in unnatürlicher Weise überspannte Einseitigkeit der lediglich auf die Authentizität gerichteten Fragestellung wieder mehr zurücktritt hinter dem aus dem Inhalt sich ergebenden Testimonium Spiritus Sancti.[1])

[1]) Wir bereuen es darum nicht, dass wir den Commentar als I. Theil für sich ausgehen liessen, indem wir damit eine möglichst unbefangene Lesung des Briefes selbst wie der Auslegung als beste Grundlage für die Urtheilbildung über die Abfassungsverhältnisse zu erzwecken wünschten. Wenn eine Recension im Theol. Literaturbericht, 1887, S. 196 f. die „hartnäckige Vertagung der historischen Hauptfrage" fast unwillig aufnahm, so gestehen wir gern, dass wir es nicht eilig hatten, unsern bescheidenen Lösungsversuch dem theologischen Publikum vorzutragen, da wir uns zu sehr bewusst sind, wie manches non liquet zurückbleibt, und da wir namentlich viel lieber ein ganz bestimmtes, die direkt petrinische Abfassung gegen jeden Zweifel vertheidigendes Urtheil abgegeben hätten, wenn wir es mit voller Ueberzeugung hätten thun können. Das ist, dünkt uns, das Ungesunde rechts und links, dass man mit einer fieberhaften Ungeduld auf die Einleitungsfragen sich stürzt, sei's in apologetischer, sei's in kritischer Voreingenommenheit, und dass darüber die unbefangene Vertiefung in den Inhalt und das allseitige Aufsichwirkenlassen desselben Noth leidet. Und darin muss es anders werden ebenso im Interesse der wahren Exegese wie der historisch-kritischen Forschung selbst.

Digitized by Google

**Orientirung über die im I. Theil vorkommenden Verweisungen auf den II. Theil.**

| I. Theil: | II. Theil: |
|---|---|
| S. 29 | S. 259 f. |
| „ 36, Anm. 1 | „ 260. |
| „ 53 | „ 260 f. |
| „ 56 | „ 281. |
| „ 84, Anm. 1 | „ 240 f. |
| „ 87 | „ 303 f. |
| „ 90 | „ 286 f. |
| „ 93 | „ 281. |
| „ 95 | „ 281, 303 f. |
| „ 100, Anm. 1 | „ 287. |
| „ 100, Z. 15 v. u. | „ 283. |
| „ 102 | „ 256 ff. |
| „ 104 | „ 280 f. |
| „ 105, Anm. 1 | „ 242 f. |
| „ 107 | „ 243, Anm. 4. |
| „ 115 | „ 323, Anm. 2. |
| „ 116 | „ 303. |
| „ 135 | „ 281. |
| „ 139 | „ 244, Anm. 1. |
| „ 191 | „ 296. |
| „ 197 | „ 245 f. |
| „ 200 | „ 241—248, 325. |
| „ 205 | „ 263, 302. |
| „ 212 | „ 262 f. |
| „ 220 | „ 296, Anm. 1, 323, Anm. 1. |
| „ 224 | „ 247. |
| „ 225 | „ 247. |
| „ 227 | „ 266 ff., 340 ff. |
| „ 229 | „ 268, Anm. 1, 268—278. |

Nachtrag zu Theil II, S. 304 o. Es liesse sich fragen, ob nicht die Anschauung vom Descensus ad inferos in 3, 19 f., event. auch 4, 6, ebenfalls an ein Jesuswort anknüpfe, und zwar an Matth. 16, 18 fin., wo den Pforten des Hades, durch die sonst Niemand zurückkehrt, keine Obmacht über die Gemeinde, also doch gewiss in erster Linie über ihren Herrn und seine Heilsabsichten zugestanden wird, wie sich bei der Vollendung des Reiches, wenn der Hades seine Todten wiedergiebt, zeigen muss (1. Cor. 15, 26. 54 f. Apoc. 20, 13), aber auch schon beim Descensus sich bewährt hat. Dass wir für den Gedanken, der sich uns aufdrängte, bei Meyer (zu Mtth. 16, 18) Unterstützung fanden, ermuthigt uns zu nachträglicher Aeusserung desselben.

Digitized by Google

# Inhaltsverzeichniss.


| | Seite |
|---|---|
| Vorwort | III |
| Uebersicht über den Inhalt des Briefes | VII |
| I. Theil: Die Auslegung des Briefes: | |
| Cap. I | 1 |
| „ II | 81 |
| „ III | 123 |
| „ IV | 166 |
| „ V | 205 |
| Nachtrag zu III, 18 ff. | 230 |
| „ „ I, 19 | 234 |
| II. Theil: Historisch-kritische Untersuchung der Abfassungsverhältnisse: | |
| I. Die Abfassungsverhältnisse im Allgemeinen nach den historischen Daten des Briefes | 237 |
| II. Die literarische Stellung und die kirchliche Bezeugung des Briefes | 279 |
| III. Die Verfasserfrage | 335 |
| Register über die Verweisungen im I. Theil | 348 |
| Nachtrag zu Th. II, S. 304 | 348 |

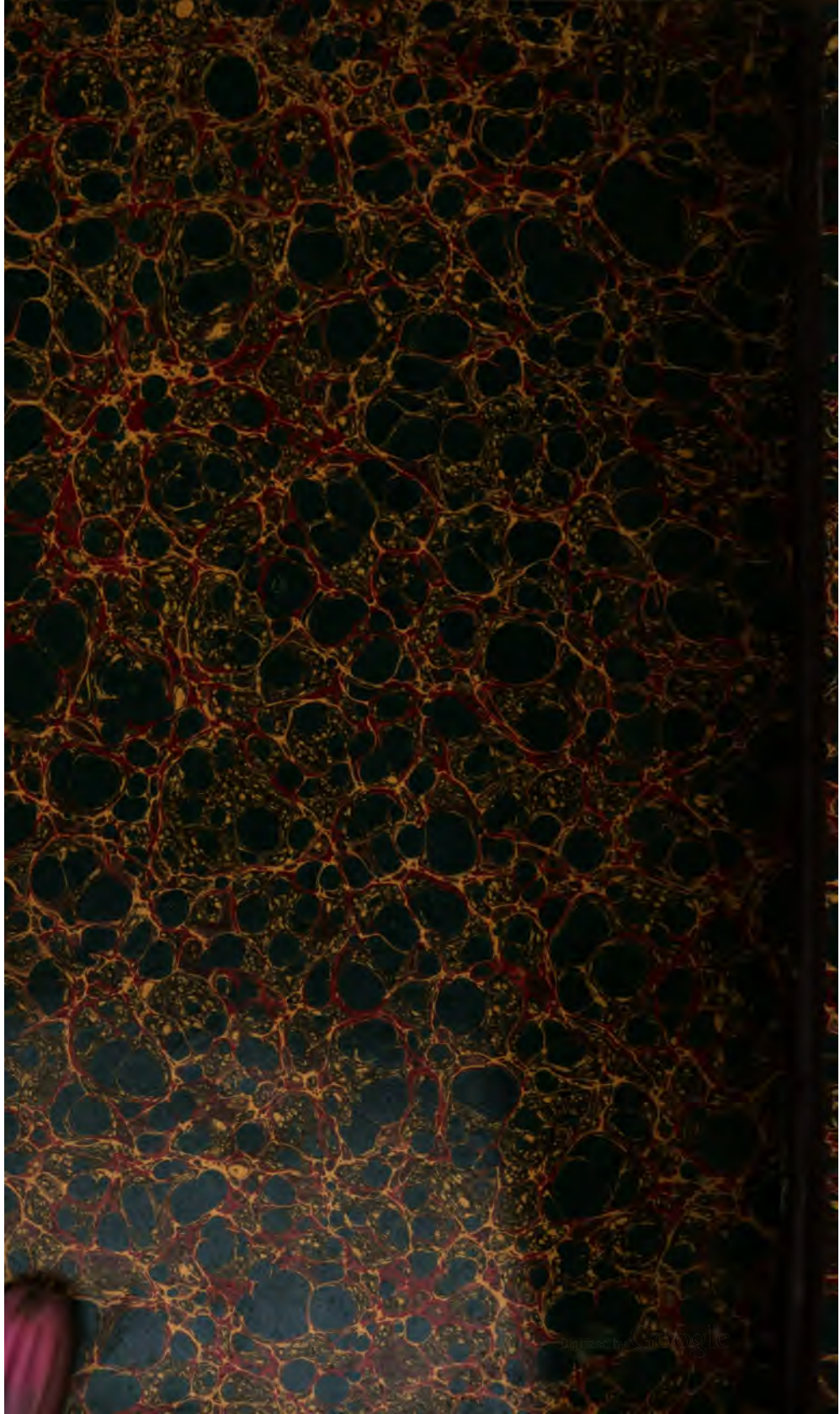

Digitized by Google

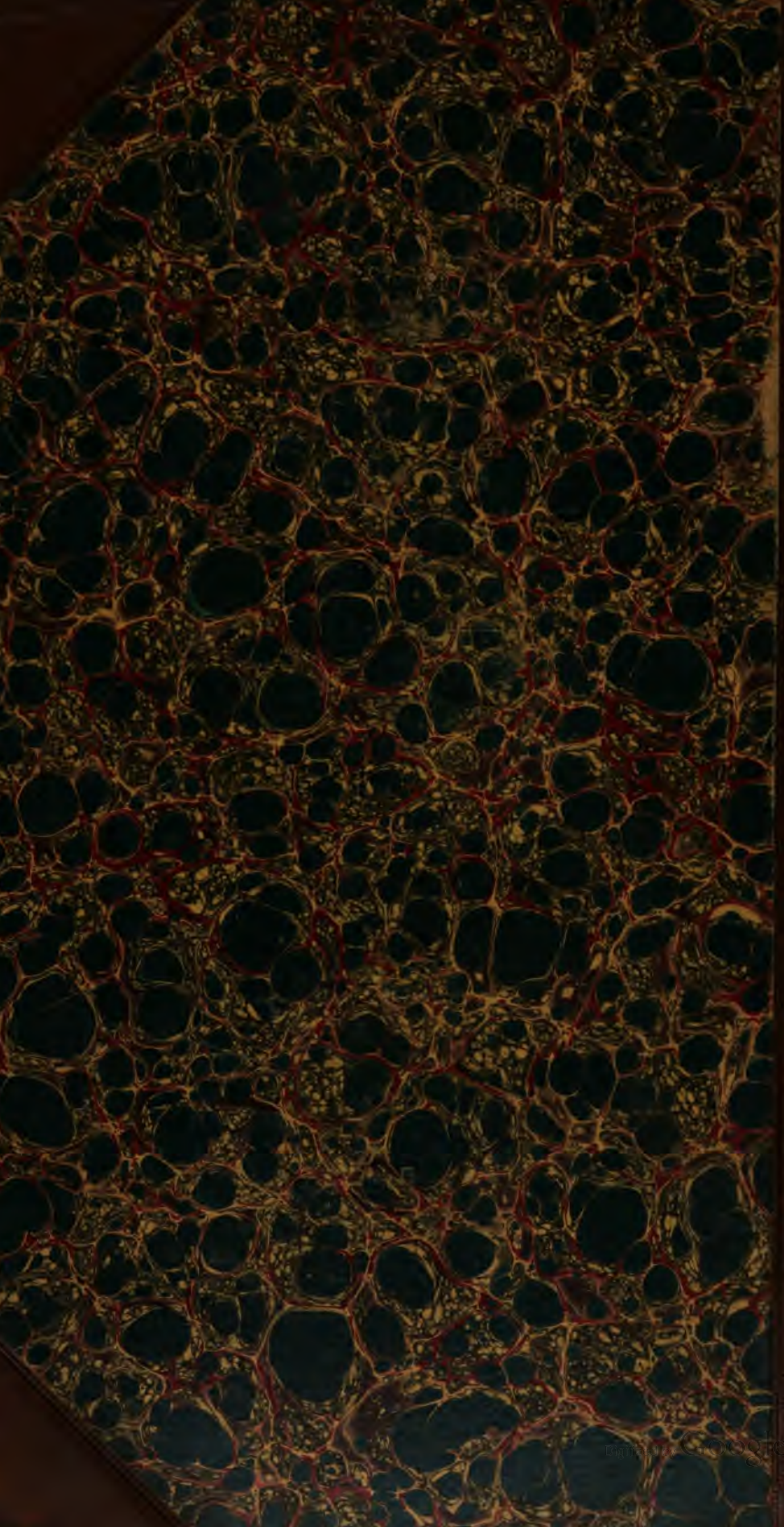
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



APR 4 1896

Digitized by Google